

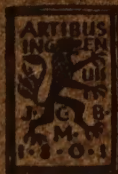


HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

9

AN DIE KORINTHER I/II

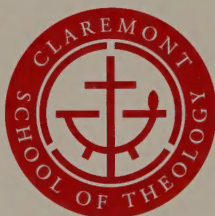
**VON
HANS LIETZMANN**



BS
2344
H24
1924a
v.9

TE, VON PROFESSOR W. G. KÜMMEL ERGÄNZTE AUFLAGE

**J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1949**



**The Library
of
Claremont
School of
Theology**

**1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711-3199
(909) 447-2589**

BS
2344
H24
1924a

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

BEGRÜNDET VON HANS LIETZMANN
IN VERBINDUNG MIT FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTHER BORNKAMM

v.9

9

AN DIE KORINTHER I · II

ERKLÄRT VON

D. HANS LIETZMANN †

O. PROFESSOR IN BERLIN

VIERTE

VON DR. WERNER GEORG KÜMMEL

o. Professor in Zürich

ERGÄNZTE AUFLAGE



1949

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

KORINTHENER I · II AN DIE

ERKLÄRT VON

D. HANS LIEZMANN

o. Professor in Berlin

VIERTHE

VON DR. WILHELM GREGOR KÖNIG

o. Professor in Bonn

ERGÄNZTE AUFLAGE



©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus

auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Druck: Karl Grammlich, Pliezhausen

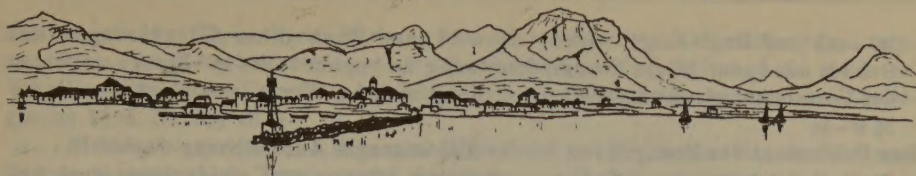
Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

VORWORT

Seit dem Erscheinen des letzten Bandes dieses Handbuches ist mehr als ein Jahrzehnt vergangen, das uns zu den vielen Opfern, die die Zeit forderte, auch den Begründer und Herausgeber des ganzen Werkes und viele seiner Mitarbeiter genommen hat. Am 25. Juni 1942 starb Hans Lietzmann. Martin Dibelius, der nach ihm die Herausgabe übernommen hatte, folgte ihm am 17. November 1947, noch ehe der erste Band nach der Katastrophe des Jahres 1945 wieder erscheinen konnte. Jeder, der sich ihrer sachkundigen und sicheren Führung in neutestamentlicher Philologie und Exegese jemals anvertraut hat, weiß, wieviel die Neutestamentliche Wissenschaft ihnen verdankt und welchen Verlust ihr Tod auch für die Weiterführung dieses Handbuches bedeutet. Wir waren uns jedoch keinen Augenblick im Zweifel, daß die von ihnen begonnene und geleistete Arbeit, zumal bei dem gegenwärtigen empfindlichen Mangel an zuverlässigen wissenschaftlichen Hilfsmitteln zur neutestamentlichen Exegese, nach besten Kräften erhalten und weitergeführt werden müßte, obwohl auch die Reihen der jüngeren Mitarbeitergeneration sich in dem letzten Jahrzehnt furchtbar gelichtet haben. So übernahm im Auftrage der Verlagsbuchhandlung noch auf Wunsch von M. Dibelius W. G. Kümmel die Neubearbeitung der Lietzmannschen Kommentare zu I II Kor, Röm und Gal und G. Bornkamm nach Dibelius Tod die Herausgabe des ganzen Handbuches. Der erste Band liegt nunmehr vor. Bei seiner Gestaltung leitete uns das Bestreben, H. Lietzmanns Arbeit in ihrem Charakter nach Möglichkeit unverändert zu lassen, zugleich aber die Erträge der neueren Forschung einzuarbeiten. Um möglichst schnell den dringend nötigen Korintherband wieder zum Erscheinen zu bringen, haben wir dabei auf Wunsch von M. Dibelius die Form der Nachträge gewählt, auf die jeweils im Text durch Sternchen verwiesen wird. So konnte der Text Lietzmanns erhalten bleiben, und der Bearbeiter mußte nur für die von ihm zugefügten Ergänzungen die volle Verantwortung übernehmen. Auch sonst wird es unser Bemühen sein, die geleistete Arbeit zu erhalten und wieder zugänglich zu machen. Einige Bände, bei denen eine tiefer greifende Neubearbeitung sich als nötig erweisen wird, werden dabei ihr Gesicht stärker wandeln. Anlage und Methode sollen dem Handbuch jedoch auch weiterhin erhalten bleiben. Nur hoffen wir, daß der bisherigen exegetischen Arbeit stärker noch als bisher eine theologische Ausrichtung gegeben werden kann. Wir möchten uns bei diesem neuen Anfang mit dem Leser eins wissen in der Erkenntnis, die Luther in seinen Tischreden formuliert: *Sacrae literae volunt habere humilem lectorem, qui reverenter habet et tremit sermones Dei, qui semper dicit: Doce me, doce me, doce me! Superbis resistit Spiritus.* (Tischreden 5017; Clemen VIII, 256.)

Heidelberg, Zürich, Tübingen
Neujahr 1949.

Günther Bornkamm
Werner Georg Kümmel
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)



AN DIE KORINTHIER I

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1—3 und Lob der Korinther 1 4—9.

Warnung vor Parteiwesen 1 10—4 21: Die vier Parteien 1 10—17. Für Menschenweisheit ist die Predigt vom Kreuz eine Torheit 1 18—31. Ich habe bei euch nicht durch Weisheit, sondern durch Kraft gewirkt 2 1—5, obwohl ich den Vollchristen auch göttliche Weisheit bieten kann 2 6—3 2. Daß ihr aber noch nicht reif dafür seid, zeigt euer Parteiwesen 3 3—4. Paulus, Apollos und die anderen sind nur Diener Gottes und werden vor Gott Rechenschaft ablegen, nicht vor Menschen 3 5—4 5. Lernet an uns Eintracht 4 6, aber ihr seid wohl schon vollkommener als wir armen Apostel? 4 7—13. Ich bitte euch herzlich, mir zu folgen und dem Timotheus, damit ich nicht mit dem Stock kommen muß 4 14—21.

Ein Fall von Blutschande ist zu bestrafen 5 1—8, und überhaupt die Unzüchtigen aus der Gemeinde zu entfernen 5 9—13.

Prozesse vor heidnischen Gerichten sind unziemlich für Christen 6 1—7, welche durch die Taufe aus dem Sündenschlamm gezogen sind 6 8—11.

Christliche Freiheit ist nicht Freiheit zur Unzucht 6 12—20.

Über die Ehe 7 1—40: Um die Sünde zu vermeiden, soll man heiraten, obwohl Ehelosigkeit besser ist 7 1—7. Das gilt auch für Verwitwete 7 8—9. Ehen sollen nicht gelöst werden; auch Mischehen nicht, wenn beide Teile die Ehe fortsetzen wollen 7 10—16; jeder soll so bleiben, wie er ist 7 17—24. Auch der Stand der Jungfrauen kann, wenn es sein muß, heiraten 7 25—38. Die Witwe darf heiraten, bleibt aber besser ehelos 7 39—40.

Opferfleisch im Tempel zu essen, sollen auch die Aufgeklärten um der Schwachen willen vermeiden 8 1—13. Ich verzichte ja auch auf meine Vorrechte als Apostel und lege mir Entbehrungen auf um des Evangeliums willen 9 1—27. Laßt euch das Schicksal des Volkes Israel in der Wüste zur Warnung dienen und haltet euch fern von Götzendienst wie von anderen Lastern. Ertraget die gegenwärtige Versuchung 10 1—13. Ihr könnt nicht am Tisch der Dämonen und am Tische Christi sitzen 10 14—23. Eßt alles Marktfleisch ruhig, aber hütet euch um der Brüder willen, Opferfleisch, das euch als solches bezeichnet wird, zu essen 10 23—11 1.

Die Frauen sollen beim Beten und Prophezeien verschleiert sein 11 2—16.

Eure Herrenmahlsfeiern sind unwürdig: denkt an des Herrn Stiftung und feiert ihr entsprechend 11 17—34.

Geistesgaben gibt es vielerlei, und sie sind mannigfach verteilt in der Gemeinde, so wie am Leib die Glieder verschiedene Verrichtungen haben: trachtet danach, immer höhere Gaben zu bekommen 12 1—31. Die höchste von allen ist die Liebe 13 1—13, jaget ihr vor allem nach. Unter den anderen Gaben steht die Prophegengabe über dem Zungenreden, weil sie stets zur Erbauung der Gemeinde dient,

ja auch auf Ungläubige wirken kann 14 1—25. Auch diese Offenbarungen des Geistes sind durch die Gemeindeordnung zu regeln 14 26—33. Frauen sollen in der Versammlung schweigen 14 34—36. Folgt meinem Worte, es kommt vom Herrn 14 37—40.

Das Fundament des Evangeliums ist die klar bezeugte Auferstehung Christi 15 1—11. Dadurch ist bewiesen, daß Tote auferstehen können, was einige unter euch bezweifeln 15 12—19. Die Auferstehung vollzieht sich aber erst am Ende der Dinge in verschiedenen Akten 15 20—28. Auch die Taufe für Verstorbene sowohl wie unser freiwilliges Leiden und Kämpfen wäre sinnlos ohne den Glauben an Auferstehung 15 29—34. An die Stelle dieses Fleischesleibes wird ein geistiger Leib treten, wie ihr an verschiedenen Analogien 15 35—43 euch klar machen und in der Schrift 15 44—49 angedeutet finden könnt. Auch die Überlebenden werden verwandelt werden 15 50—57. Also wanket nicht im Glauben 15 58.

Die Kollekte für Jerusalem bereitet jetzt schon vor 16 1—4. Reisepläne 16 5—9. Nehmt Timotheus freundlich auf 16 10—11. Persönliches 16 12—18. Grüße 16 19—20. Eigenhändiger Gruß des Pls 16 21—24.

- * LITERATUR: Außer den beim Römerbrief genannten allgemeinen Hilfsmitteln kommen für I Cor speziell in Betracht: Das erste Sendschreiben des Apostels Pls an die Korinther erklärt von GEORG HEINRICI (= Heinrici 1890) und derselbe in Meyers Kommentar V^e 1896 (= Heinrici); in beiden sich ergänzenden Bearbeitungen reiches Material und grundsätzlich richtige Erfassung des hellenistisch-religionsgeschichtlichen Problems. PWSCHMIEDEL im Hand-Commentar II 1^e 1892. WBousset in Die Schriften d. NT neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt
- * (hrsg. v. JWEISS) 1917. PHBACHMANN Der erste Brief des Pls an die Korinther ausgelegt (= Komm. z. NT hrsg. von THZAHN)^e 1921. ASCHÄFER in Die Bücher des NT erkl. Bd. II 1903. JSICKENBERGER in Die hl. Schrift des NT übersetzt u. erklärt v. DAUSCH u. a.^e 1921. JOHWEISS Der erste Korintherbrief völlig neu bearbeitet 1910 (Meyers Komm. V 9. Aufl.) ist eine meisterhafte Leistung von grundlegender Bedeutung. AROBERTSON u. APLUMMER im International Critical Commentary 1911. Rabbinische Parallelen bucht (STRACK und) PBILLEBECK Kommentar z. NT aus Talmud u. Midrasch III (1926). Eine wertvolle Interpretation von c. 8—10 bietet HVSODEN Sakrament und Ethik bei Pls (Marburger Theol. Studien f. ROTTO) 1931. Einen Kommentar im Sinne der dialektischen Theologie zu I Cor gibt KBARTH Die Auferstehung der Toten^e 1926. Viel nützliches lexikographisches Material ist zusammengestellt bei JHMOULTON and GMILLIGAN Vocabulary of the NT, London 1914—1930. FRPREISIGKE Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 3 Bde. Berlin 1925—1931. Wertvolle Notizen gibt RAMSAY in seinem Historical commentary on the epistles to the Corinthians (im „Expositor“ series VI Bd. 1—3. 1900/01). WLÜTGERT Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth 1908. ASCHLATER Die korinthische Theologie 1914 (beides in Beiträge z. Förderung christl. Theol.: XII 3 und XVII 2). ALBSCHWEITZER Die Mystik des Apostels Paulus 1930. HEWEBER „Eschatologie“ und „Mystik“ im NT 1930 = Beitr. z. Förderung
- * christl. Theologie, Monographien Bd. 20). Catenae in s. Pauli ep. ad Cor. ed.
- * JACRAMER 1841 (= Catene). Über Korinth s. LENSCHAU in Pauly-Wissowa Realenc. d. class. Altertumswiss. Suppl. IV 991—1036.

Einleitungsfragen: Parteien in Korinth 1 12. Persönlichkeiten in Korinth: Haus des Stephanas 1 16 15. Leute der Chloë 1 11. Stephanas und Genossen als Überbringer eines früheren Briefes 1 17. Der vorangegangene Brief 5 9 6 12 7 1. Kollekte 16 1. Zeit und Ort der Abfassung 15 31 16 5. 19.

Exkurse: Ἐκκλησία zu 1 1. Parteien in Korinth 1 12. Taufe auf den Namen 1 13. Die Täuschung der Geisterwelt durch Christus 2 6. Das Bild vom Bau und der Feuerprobe 3 15. περικάθαμα 4 13. Strafwunder 5 4. Midrasch vom wandernden

Felsenquell 10 1. Unfehlbare Wirkung der Mysterien 10 5. Kultmahle 10 20. Agapen 11 21. Abendmahlsherichte 11 23 Zungenreden 14 1. Stellung von 14 33—35. Vikariatstaufe 15 20. Erster und zweiter Mensch 15 46. Jüdischer Auferstehungsglaube 15 52. Namen 16 18.

BEILAGEN am Ende: 1. Musonius über die Ehe. 2. Vereinsstatut der Cultores Dianae et Antinoi. 3. Vereinsstatut des Collegium Aesculapi et Hygiae 4 Totenmahlstiftung für Claudia Hedone. 5. Testamentum Galli. 6 Gedächtnismahlstiftung für Argea. 7. Testament der Epikteta. 8. Testament Epikurs. 9. Agapenordnung aus der Hippolytischen Kirchenordnung. 10. Beschreibung einer Agape aus Tertullian Apol. 39. 11. Das montanistische Prophetentum.

ZUR TEXTKRITIK s. die Einführung vor Rm³. An den ausgewählten Stellen sind regelmäßig verglichen S (= κ) ABC DG (H) KLP, bo = bohairische Übersetzung * ed. GHorner 1905, sa = sahidische Übersetzung ed. GHorner 1920, vg = Vulgata ed. Wordsworth u. White ed. minor 1911, pe = Peschito der engl. Bibelgesellschaft 1905—1920, go = Gotische Bibel hrsg. v. Streitberg 1908. Marcions Lesarten sind der Ausgabe in AvHarnacks Marcion² 1924 entnommen. Gelegentlich notiert werden die Lesarten der alten Kommentare: Orig = Origenes Citate in griech. Schriften. Chrys = Johannes Chrysostomos hom. in Cor (= interpret. epist. Paulin. t II. III ed Field, Oxford 2 Bde 1845—47), Chr = Lemma der Homilie. Theodt = Theodoret Comm. in Cor (op. ed. Noesselt, 1771), Th = Lemma des Kommentars. Ambst = Ambrosiaster's Kommentar (in Ambrosii opera ed. Benedict. Tom. II Appendix, Paris 1690), Amb = Lemma des Kommentars. Pelag = Pelagius expos. in Cor (ed Souter 1926), Pel = Lemma des Kommentars. Grr = Griechische Väter; Latt = Lateinische Väter.

Kopfleiste: Neo-Korinth vom Meere aus, dahinter auf dem Berge Akrokorinth.

¹ Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes
² und der Bruder Sosthenes der Gemeinde Gottes in Korinth, den in Christus Jesus geheiligten, berufenen Heiligen, samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen an jedem Orte, ihres und unseres
³ (Herrn): Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.

⁴ Ich danke Gott jedesmal für euch wegen der Gnade Gottes, die
⁵ euch in Christus Jesus gegeben ist, daß ihr (nämlich) an allem in ihm

I 1—3 Eingangsgruß: Über die Grußformeln s. zu Rm 1 1. κλητός fehlt in AD; ob mit Recht, läßt sich aus inneren Gründen nicht sicher entscheiden, da es sowohl nach Analogie von Rm 1 1 zugefügt, als auch zur Angleichung an II Cor 1 1 gestrichen sein kann. Letzteres ist vielleicht wahrscheinlicher, und die Bezeugung der Streichung so dürftig, daß die
*Echtheit von κλητός gesichert erscheint. διὰ θελήματος θεοῦ ausgeführt Gal 1 1. Vgl. II Cor 1 1 Col 1 1 Eph 1 1 I II Tim 1 1. Σωσθένης geläufiger griechischer Name: Act 18 17 ein Synagogenvorsteher von Korinth, den die Phantasie mit dem hier genannten gern identifiziert s. Theodoret z. St. III 165 u. Catene 5 9. Eine durch Clemens Alex. verbürgte Tradition bei Euseb h. e. I 12 1 reiht den S. wie Barnabas unter die 70 Jünger Jesu. Wie hier Sosthenes, so erscheinen I II Th Silvanus und Timotheus, II Cor Ph Col Phm Timotheus allein im Eingangsgruß neben Paulus; es sind die den Gemeinden bekannten selbständigen „Mitarbeiter“ des Apostels, die so geehrt werden, „Mitverfasser“ im literarischen Sinne sind sie darum noch nicht: diese Freunde und Gehilfen mögen gelegentlich die Schreiber der Briefe gewesen sein, werden auch den diktierenden Apostel an dies und jenes erinnern haben, aber schwerlich mehr. Dagegen ist der Rm 16 22 erwähnte Schreiber Tertius ein einfacher Mann; nur Gal Eph I II Tim Tit fehlt jede Andeutung über den Schreiber. ἀδελφός = Christ s. zu Rm 1 13.

2 Als ἐκκλησία wird die christliche Gemeinde bei Pls schon I Th 1 1 bezeichnet, und Act (vgl. Gal 1 22) setzt diesen Brauch als von Anfang an geläufig voraus. Die LXX gibt קהל mit ἐκκλησία wieder und die Profangrécitât kennt das Wort nur in der Bedeutung 'Volksversammlung'; als Bezeichnung der Kultvereine erscheint es nicht, und die drei scheinbaren Ausnahmen (s. F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 332) bestätigen diese Regel, denn da heißt ἐ. nicht der Verein, sondern analog dem üblichen Profangebrauch seine „geschäftliche Versammlung“. Es ist ein in der Christenheit selbst entstandener Name der Gemeinde, der in der LXX seine Quelle hat: die Wahl gerade dieses Wortes (im Gegensatz zur jüdischen συναγωγή = קהל, was sich bei Judenchristen gehalten hat: Epiph. haer. 30, 18 2 vgl. Jac 2 2 Hermas Mand. XI 9. 13. 14, vgl. auch Theophilus ad Autol. II 14 τὰς συναγωγὰς λεγομένας ἐκκλησίας) mag dadurch besonders nahegelegt sein, daß ἐκκλησία in der LXX gern mit lobenden Prädikaten verbunden erscheint z. B. III Reg 8 55. 56 Ps 21 23 106 32 Joël 2 16: so prägt sich in der Wahl dieses Wortes der Anspruch aus, das wahre Israel zu sein: vgl. vHarnack Mission 420, Kattenbusch Apost. Symbol II 691 ff.,

Moulton-Millig. Vocab. 195 K L Schmidt in Festgabe für A. Deißmann 1927, 258—280 weist u. a. auch auf den Gleichklang von כּוֹרֶה und ἐκκλησία hin, der für die Wahl gerade dieses Wortes von Bedeutung gewesen sei. Bei den Marcioniten begegnet συναγωγή als Bezeichnung des Kultraums Dittenberger Or. inscr. II 608; dazu vHarnack Berl. Sitz.-Ber. 1915, 754 ff.

Die Worte ἡγιασμένοις ἐν Χ. Ἰ. stehen in B DG vor τῇ οὐσῃ ἐν Κ.,* in pe hinter κλητοῖς ἀγίοις und fehlen in 119, sowie bei Orig. com. in Jo t. VI 302 (p. 167₃₁ Preuschen) und hom. 17 in Luc lat. (5, 151 Lo), der außerdem noch an beiden Stellen κλητοῖς ἀγίοις wegläßt. Wenn man annimmt, die Worte seien ein späterer Zusatz und an zwei verschiedenen Stellen in den echten Text eingedrungen, so wird es schwer, einen Grund für die Zufügung zu finden: die Streichung wäre als Angleichung an II Cor 11 erklärlich, Umstellungen begegnen auch sonst im „westlichen“ Text, dem sich hier, wie oft in den Plsbriefen, B anschließt. ἡγιασμένοι heißen die Christen allerdings nur außerhalb der Plsbriefe (Hebr 10₁₀ Act 20₃₂ 26₁₈ Jo 17₁₉ Jud 1), aber die Vorstellung ist Pls geläufig (I Cor 6₁₁ 7₁₄ Rm 15₁₆). Die durch ihre Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus heilig gewordenen sind nunmehr κλητοὶ ἄγιοι s. zu Rm 6₁₁ und Exk. zu Rm 15₁₅; ferner Holl in Berl. Sitz.-Ber. 1921, 938 ff. Ges. Aufs. 2, 60.* JWeiß (S. XLI) stellt zu ἐν παντὶ τόπῳ die übrigen katholisierenden Bemerkungen 4₁₇ 7₁₇ 11₁₆ 14₃₃ als Zeugnisse dafür, daß der Redaktor des Corpus Paulinum seiner Tendenz, die Plsbriefe an die ganze Kirche gerichtet sein zu lassen, durch Interpolationen Ausdruck gegeben habe: alle diese Sätze seien zu tilgen, zumal sie sämtlich exegetische Schwierigkeiten an ihren Orten schufen. Jedoch sind diese Schwierigkeiten nicht unüberwindlich, und warum sollte der Redaktor nur den I Cor derartig bedacht und alle übrigen Briefe verschont haben? Wo wir eine solche Tendenz wirklich packen können (s. zu Rm 1₇), ist sie umfassender und plumper durchgeführt. Tatsächlich kann ἐν παντὶ τόπῳ (vgl. II Cor 2₁₄ I Th 1₈) nicht analog zu II Cor 1₁ die Christen in der ganzen Provinz Achaia, sondern nur die gesamte Christenheit in der Welt bezeichnen, während der Inhalt des I Cor zeigt, daß der Brief nur dieser einen Gemeinde gilt. Die Lösung der Schwierigkeit geben wohl zwei jüdische Synagogeninschriften (Sam. Klein Jüd. paläst. Corpus Inscr. n. 6 und n. 8), die den Gruß enthalten: יהוה שלום במקום הזה ובכל מקומות ישראל *Es sei Friede an diesem Ort und an allen Orten Israels*. Die Erweiterung des Friedensgrußes auf „alle Orte“ ist also jüdische liturgische Sitte, die Pls hier nachbildet (vgl. Berl. Sitz.-Ber. 1930, 151 ff.,* eine Parallele auch bei Billerbeck 3, 321), um die Korinther gleich daran zu erinnern, daß sie nicht allein auf der Welt, sondern Glied einer großen Gemeinschaft sind: womit diese Stelle an die „katholisierenden“ Parallelen heranrückt, ohne den Brief „katholisch“ zu machen. Das αὐτῶν καὶ ἡμῶν* gehört nicht zu den formelhaften ἐν παντὶ τόπῳ, das keinen Zusatz verträgt, sondern nimmt das ἡμῶν bei κυρίου wieder auf und unterstreicht es in demselben universalen Sinn. Im Mart Polycarpi tit. ist die Formel dann bewußt zur „katholischen“ Briefadresse umgestaltet. πάντες οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα* κτλ. = ‘Christen’; sie rufen den Herrn dauernd täglich im Gebet an, daher das Präsens: ebenso Rm 10₁₂. Es scheint geläufige Bezeichnung zu sein (II Tim 2₂₂ I Petr 1₁₇ Act 9₁₄. 21). 4—9 Briefstilmäßige Danksagung (wie* Rm 1₈—15), in der über die bösen Erfahrungen, von denen im Brief noch die Rede sein soll, der Blick hinweg gleitet zu Gott und seiner Treue. 5 ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε wie II Cor 9₁₁ vgl. Rm 10₁₂ u. ö. λόγος und γνώσις wie 12₈ II Cor 8₇ (11₆!) gebraucht: die Kehrseite dieses Lobes 4₁₉. 20 vgl. 1₁₇ 2₁. 4. 13. Es sind nur intellektuelle und „charismatische“ Vor-

- reich geworden seid, an jedem Wort und jeder Erkenntnis, wie denn
 7 ja das Zeugnis von Christus in euch fest Wurzel schlug, so daß ihr
 nicht Mangel habt an keiner Gnadengabe und die Offenbarung unseres
 8 Herrn Jesu Christi erwartet, der euch auch fest machen wird bis zum
 Ende (so daß ihr) untadelig (seid) am Tage unseres Herrn Jesu Christi.
 9 Treu ist Gott, durch den ihr berufen wurdet zur Gemeinschaft seines
 Sohnes Jesu Christi unseres Herrn.
- 10 Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesu
 Christi, daß ihr alle einmütig seid und nicht Spaltungen unter euch
 seien, sondern daß ihr fest geschlossen seid in demselben Sinn und
 11 derselben Meinung. Denn es ist mir von den Leuten der Chloë über
 euch, meine Brüder, mitgeteilt worden, daß Streitigkeiten unter euch
 12 sind. Ich meine dies, daß jeder von euch sagt: Ich gehöre zu Paulus,
 13 Ich zu Appollos, Ich zu Kephas, Ich zu Christus. Ist Christus zer-
 teilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr auf den

züge, die Pls hier zu rühmen weiß: sittliche Vervollkommenung (ἀνεγκλήτους)
 *erhofft er von der Zukunft v. s. 6 τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ vgl. 21; BG
 lesen nach 21 θεοῦ statt Χριστοῦ. 7 ὅστ. wie II Cor 11⁹ Ph 4¹² (JWeiß).
 ἀποκάλυψις heißt die kommende Parusie (II Th 17 I Petr 17. 13 4 13) so
 *gut wie die vergangene (II Cor 12 1), Rm 16 25. 8 βεβαιώσει . . . ἀνεγκλήτους
 ἐν τῇ ἡμέρᾳ (= so daß ihr vorwurfsfrei seid am Tage vgl. I Th 5 23 Rm 2 5):
 εἰς wäre doch korrekter; umgekehrt Ph 1 10 ἵνα ᾗτε εἰλικρινεῖς . . . εἰς ἡμέραν
 (= bis auf den Tag), wo wieder ἐν näher lag. Das zeigt, wie die Bedeutung
 der Präpositionen ἐν — εἰς sich nähert. ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X.
 (= Gerichtstag = παρουσία wie DG (vg) Latt korrigiert haben) ist so formel-
 haft, daß die stilistische Härte des doppelten 'unser Herr J. C.' verschwindet.
 9 πιστὸς ὁ θεός vgl. 10 13 I Th 5 24 II Th 3 3 II Tim 2 13, anders II Cor
 1 18. Gott hat euch berufen; so wird er euch auch weiterhelfen vgl. I Th 5 24
 II Th 3 3 I Cor 10 13 Ph 1 6. διὰ hier nicht wie 8 6 (und gewöhnlich) vom
 Vermittler, sondern wie 1 1 II Cor 1 1 8 5 Gal 1 1^b 4 7 von der causa prin-
 *cipalis: Gott beruft Rm 8 30 9 12. 24 11 29 I Cor 7 15 ff. Gal (1 6) 5 8 Ph 3 14
 I Th 2 12 4 7 5 24 II Th 2 14. 10—4, 21 richten sich gegen das Parteiwesen
 zu Korinth. Eine rhetorische Analyse dieses Abschnittes mit feinen (gelegent-
 lich auch zu feinen) Beobachtungen gibt JohWeiß in Theol. Studien für
 *BernhWeiß S. 200 ff. 10 διὰ s. zu Rm 12 1. Der Hinweis auf den Namen
 d. h. die Persönlichkeit Christi ist ein Mittel der Ermahnung, vgl. Schettler
 Die paul. Formel Durch Christus S. 50 ff. und Heitmüller Im Namen Jesu
 71 ff. τὸ αὐτὸ λέγειν hier wohl nur = *consentire* Thucyd. IV 20 4 V 31 6
 Polyb. II 62 4 V 104 1: trotz λέγει v. 12 schwerlich vom 'bekenntnismäßigen
 Aussagen' (Heinrici Schmiedel). 11 Der Name Chloë 'die Blonde' ist bei Skla-
 vinnen üblich vgl. Thesaurus ling. lat. Suppl. 1, 401. Die hier genannte mag
 eine wohlhabende Freigelassene gewesen sein. Sie kann in Korinth oder
 Ephesus gewohnt haben, ihre Leute (Sklaven? liberti?) sind nicht mit den
 16 17 genannten Boten identisch (s. z. d. St.).

* 12 Die PARTEIEN in Korinth: Da Pls das ἐγὼ διὰ Χριστοῦ den vorausgegan-
 genen Schlagworten der korinthischen Parteien durchaus gleichstellt, also auch ἐκα-
 στος ὑμῶν λέγει dazu bezogen wissen will, so hat es in Korinth eine besondere
 „Christuspartei“ gegeben. Sie wird im folgenden nicht weiter erwähnt (auch
 3 22 f. nicht), und nur II Cor 10 7 könnte auf sie anspielen: dann wären es Leute,

die speziell dem Pls die Autorität absprachen, ihn für einen 'Sarkiker' erklärten (II Cor 10 2) und sich ihm gegenüber auf die in pneumatischen Charismen sich kundtunenden direkten Offenbarungen Christi beriefen, „die unmittelbar von Christus das empfangen, was der Geist ihnen eingab, und nicht erst von Menschen sich belehren zu lassen brauchten“ (Jülicher Einl. 7 82). Das dürfte das Wahrscheinlichste sein. * Schmiedel hält mit vielen Gelehrten die „Christusleute“ für extreme Judaisten und bezieht die Abwehr des Pls II Cor 10 ff. auf sie. Lütgert sieht in ihnen dagegen Pneumatiker und antinomistische Gnostiker, die von der Freiheitspredigt angeregt auf libertinistische Irrwege und Schwarmgeisterei verfallen sind: ihnen gilt die Polemik gegen falsche γνώσις, Unzucht, Götzenopferessen, Frauenemanzipation und Auferstehungszweifel. Heinrici, der S 56 ff. eine Übersicht über die verschiedenen Hypothesen gibt, hält ἐγὼ δὲ Χριστοῦ für die auszuschneidende Glosse eines Lesers JWeiß stimmt ihm zu. Aber das ist ein zwar durch 3 22 scheinbar empfohlener, aber * gerade wegen der Unklarheit der ganzen Situation bedenklicher Ausweg, zumal der Anfang von v. 13 unverkennbar auf die Formel anspielt. RReitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen 334 leugnet die Existenz einer Christuspartei und meint: 'Die Worte ἐγὼ δὲ Χ., an sich nur die Aussage, die von den einzelnen neben den früheren immer gemacht wird, sind unter rethorischem Zwange als viertes Glied zugefügt, um durch diesen Gegensatz zu zeigen, wie unpassend jene Eigentums-erklärungen an Menschen sind, weil sie diese Gott gleichsetzen'. Apollos (s. zu 16 12) wird Act 18 24—28 als ein aus Alexandria stammender ἀνὴρ λόγιος bezeichnet: daher die Vermutung nahe liegt, unter den „Apollosleuten“ die 18 ff. gekennzeichneten zu sehen, welche die schlichte Verkündigung des Pls verachten und nach Weisheit streben. Daß diese Abtrennung aber ohne Zutun des Apollos entstanden ist und dieser selbst mit Pls Hand in Hand arbeitet, geht aus 3 4 ff. und 16 12 klar hervor. Die Bemerkung Act 18 25 19 3 f., daß Apollos früher nur das βάπτισμα Ἰωάννου (Jo 3 22. 23 4 1) gekannt habe, hat Heinrici zu der von JWeiß aufgenommenen Vermutung geführt, daß die 1 15 bekämpfte falsche Wertung der Taufe auf einer von den Korinthern mißverstandenen Praxis des Apollos beruhte. Die „Kephasleyten“ sind Anhänger des Kephas, und da sowohl Paulus wie Apollos ihre „Partei“ durch persönliche Wirksamkeit in Korinth gewonnen haben, wird man geneigt sein, einen Aufenthalt des Petrus in Korinth anzunehmen (so EdMeyer * Ursprung und Anfänge d. Christentums 3, 441 ESchwartz Charakterköpfe 2 4, 137 HLietzmann Berl Sitz.-Ber. 1930, 6—8). Diese „Petrusleute“ lehnen dann unter Berufung auf den Urapostel die Apostelwürde des Paulus ab 9 1 ff. Die „Paulusleute“ stehen zu ihrem Meister. Zur Illustration dieser 'Personalgemeinden' können die verschiedenen σύνδοχοι περὶ τὸν ἱερέα Ν. Ν dienen, welche bei den jüdisch synkretistischen Hypsistariergemeinden der Krim begegnen: Latyshev Inscr. Pont. Euxin. II n. 437—467; hier auch ein πατήρ συνόδου (n. 437. 441. 445. 451): vgl. Reitzenstein Poimandres 154, 3. Weizsäcker Apost. Zeitalter 2 299 ff. vDobschütz Uchristl. Gemeinden 57 ff. ThZahn Einleitung I 3 201 ff. 211 ff. Rübiger Kritische Untersuchungen über d. Inhalt d. beiden Briefe d. Apostels Pls an die kor. Gemeinde. * S. 1 ff. Lütgert Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth (= Beitr. z. Förderung christl. Theol. XII 3).

13 Die Gemeinde habt ihr zerspalten: bildet ihr euch ein, auch Christus (dessen Leib die Gemeinde ist 12 27) in Teile reißen zu können? Und nun argumentiert Pls — sehr taktvoll — an sich selbst, nicht an Apollos oder Kephas: Ist etwa Pls für euch an die Stelle Christi getreten, daß ihr euch nach ihm nennt?

Zum Verständnis der hier vorausgesetzten und Act 8 16 19 5 Mt 28 19 Didache 7 1 s. Hermas Vis. III 7 3 tatsächlich angewendeten Formel βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ bieten sich zwei parallele Ausdrücke Herodian II 2 10 εἰς τὸ ἄκσινου (des Kaisers Pertinax) ὄνομα τοῦς συνῆθεις ἔρχους ὁμόσαντες, II 13 2 ὁμόσαι εἰς τὸ Σεβήρου

14 Namen des Paulus getauft? Ich danke (Gott), daß ich keinen von euch
 15 getauft habe, außer Crispus und Gaius, damit keiner sagen kann, ihr
 16 seiet auf meinen Namen getauft worden. Auch das Haus des Stephanas
 habe ich getauft: sonst weiß ich nicht, ob ich noch jemand getauft
 17 habe. Denn Christus hat mich nicht entsandt zu taufen, sondern das
 Evangelium zu predigen, (und zwar) nicht mit beredter Weisheit, damit
 nicht das Kreuz Christi entleert werde.

18 Denn das Wort vom Kreuz ist den Verlorenen eine Torheit, uns, die
 19 gerettet werden, aber eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: »Ver-
 »nichten will ich die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Ver-
 20 »ständigen zu nichte machen.« »Wo ist der Weise, wo der Schrift-
 gelehrte«, wo der Forscher dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit
 21 der Welt tōricht gemacht? Weil nämlich in (der Wirkungszeit) der
 Weisheit Gottes die Welt durch diese Weisheit Gott nicht erkannte,
 beschloß Gott durch die Torheit der (Heils-)Predigt die daran glaubenden
 22 zu retten. Weil die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit
 23 suchen, wir aber Christus den Gekreuzigten predigen, den Juden ein

ὄνομα und ein „Sympathie“rezept: πρὸς τὸ μὴ ἐκτροῦσαι· ῥίξαν κισσοῦ λαβὼν εἰς ὄνομα) αὐτοῦ περιπατ(ε) τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ (Kroll im Philologus N.F. XI 131, Heitmüller S. 107) 'zur Verhütung der Fehlgeburt: nimm eine Epheuwurzel auf den Namen der Betreffenden und befestige sie an ihrem Bauch'. In beiden Fällen wird durch eine religiöse (resp. magische) Handlung etwas einer Person zugeeignet, deren Name dabei genannt wird. Die kaufmännisch-juristische Formel 'eine Geldsumme u. dgl. umschreiben εἰς τὸ ὄνομα = auf das Konto jemandes' hat hiermit so wenig zu tun wie die ἐντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα (Preisigke, Wörterbuch d. griech. Papyrusurkunden 2, 185) 'auf den Namen des Königs lautende Eingabe an die Behörde'. Aber Pls hat diesen Gedanken der 'Zueignung an Christus durch Nennung seines Namens' bei der Taufe zu der Vorstellung einer mystischen Vereinigung vertieft: vgl. 12¹³ Rm 6 3—6.

14 nebst v. 17 zeigt, daß Pls die liturgische Handlung seinen Gehilfen überließ. εὐχαριστῶ SB bo Clem. Hypot. fr. 6 (III 196²³ ed. Stähelin) ist zu lesen: der Zusatz τῷ θεῷ AC DG vg Tert LP go Chrys oder τῷ θεῷ μου A sa pe ist Angleichung an die übliche Formel. Crispus war früher Synagogenvorsteher Act 18 8. Caius erwähnt Rm 16 23. 15 ἐβαπτίσθη *SABC bo sa vg Chr: ἐβπτισα DG Tert LP pe go ist Angleichung an 14. Hätte ich euch 'Paulusleute' alle getauft, so würdet ihr wohl gar noch behaupten, ihr wäret 'auf meinen Namen getauft': beabsichtigte Übertreibung und deshalb nicht zu pressen. Es folgt daraus auch nicht etwa, daß der Name des Taufenden bei der heiligen Handlung gesprochen wurde, sondern nur, daß in Korinth der Glaube herrschte, zwischen dem Täufer und dem Täufling entstehe eine besonders enge Verbindung. Einer parallelen Anschauung ist ja das spätere kirchliche Verbot der Ehe zwischen Täufling und Paten entsprungen: die Taufe begründet eine mystische Verwandtschaft zwischen beiden. In heidnischen Kulte wird öfter der den Neuling einweihende Priester als sein 'Vater' bezeichnet: vgl. Dieterich Mithrasliturgie 52. 146 ff., Reitzenstein Hell. Mysterienrel. ³40. 16 Gewissenhaft nennt der Apostel noch eine v. 14 vergessene Familie (vgl. 16 15). Der Vers bestätigt, daß Pls gleich in der endgültigen Form diktiert: sonst wäre ja nur die Eintragung

des vergessenen Namens in v. 14 nötig gewesen. 'Weiß ich nicht, ob' im Sinne von 'wüßte ich nicht, daß'. 17 Das kurze Wort zeigt doch klar, wie gering Pls im tiefsten Grunde die liturgische Handlung wertet, auch v. 14 lehrt das deutlich. So wenig es ihm einfällt, die Wirksamkeit der Sakramente zu leugnen — im Gegenteil (s. Exk. zu 1123 Rm 6 3) — so sehr legt er stets den Nachdruck auf die persönliche Aneignung des „Evangeliums“ d. h. den „Glauben“. Das Taufen ist demgegenüber Nebensache und — damit geht Pls schroff zu einem zweiten Streitpunkt über — nicht minder die Weisheit dieser Welt: Die Predigt vom Kreuz ist allein das Wesentliche. ἐν σοφίᾳ wie 2 4. Im folgenden wird κενωθῆναι erklärt: die Kreuzespredigt steht ihrem Wesen nach in einem von Gott gewollten Gegensatz gegen die Philosophie: also ist eine „philosophische“ Predigt von Christus eine contradictio in adiecto und nur dadurch zu erreichen, daß man die Verkündigung ihres wesentlichen Inhalts entleert. Aus diesem Gegensatz erwächst auch hier die Bezeichnung des Christentums als der „Kreuzesreligion“, die das Anstößige an ihm als das Charakteristische hinstellt. So scharf hat Pls nicht immer geurteilt: er ist hier in Verteidigungsstellung. 18 ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι: = die dem Untergang und die dem Heil entgegengehen (Praesens!)* = Nichtchristen und Christen wie II 2 15. ἡμῖν om. G. Marcion Iren. I 3 5 (auch im griech. Text! vgl. Epiph. ed. Holl I p. 409 3) Tert Latt go: das Fehlen ist also alte 'westliche' Lesart, wohl stilistische Glättung durch Angleichung an den μέν-Satz. 19—21 Schriftbeweis für die Nichtigkeit der Philosophie: Gott selbst hat, da sie ihre Aufgabe nicht erfüllte, dem, was dem Gebildeten als μωρία erscheinen muß, die Rolle der Heilslehrer übertragen. Js 29 14 nach LXX, aber ἀθετήσω hat Pls, wohl durch Ps 32 10 beeinflusst, statt κρύψω der LXX eingesetzt. Ein Florileg als Quelle vermutet* Cerfaux Rev. d'hist. eccl. 27 (1931), 521 ff. 20 Wo bleiben alle Gelehrten, wenn Gott ihre Weisheit ablehnt? συνζητήτης wohl zufällig nur bei Pls und solchen, die ihn kennen (Ignatius Eph. 181), nachweisbar: συνζητέω 'disputieren' Act 6 9 9 29 u. ö. συνζήτησις 'Disputation' Philo legum alleg. III 131 p. 113. quod deterius potiori etc. 1 p. 191. Der αἰὼν οὗτος (vgl. zu Rm 12 2 und RReitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 232) = κόσμος ist der Inbegriff alles Nichtchristlichen. 21 Als die Welt unter dem Einfluß der Offenbarung göttlicher Weisheit stand, hat sie ihre Philosophie nicht richtig benutzt (vgl. Rm 1 19—23. 28 2 17—23), deshalb beschloß Gott, durch die μωρία, die sich in der christlichen (daher Artikel τοῦ!) Verkündigung zeigt, Rettung zu schaffen. ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θ. wie Rm 3 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θ.; oder ἐν = 'an' der ihnen von Gott verliehenen W. (JWeiß), so daß ἐν τ. σ. τ. θ. durch διὰ τῆς σ. wieder aufgenommen wird. 22 ἐπειδὴ: es folgt nähere Erläuterung, wieso das Christentum μωρία ist. Man kann daran denken, zu ἐπειδὴ den Nachsatz bei ἡμεῖς beginnen zu lassen (über das pleonastische δὲ vgl. Radermacher Gram. 2 219, Kühner-Gerth Gram. 3 II 2, 275): aber dann fehlt die Anknüpfung an v. 21, man vermißt etwa γάρ. Also wird man diese Anknüpfung lieber in ἐπειδὴ finden. σημεία vgl. Mc 8 11 Mt 16 1 12 28. 23 Das Kreuz als σκάνδαλον für die Juden wie Gal 5 11 illustriert Justin dial. cum Tryphone Judaeo: § 32 sagt der Jude: οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστὸς ἀτιμὸς καὶ ἄδοξος γέγονεν ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν· ἐσταυρώθη γάρ. Ebenso § 89 εἰ δὲ καὶ ἀτίμως οὕτως σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν <ἐχρήν>, ἀποροῦμεν. »ἐπικατάρτος« γάρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ (Dt 21 23) λέγεται εἶναι. Daß es (vgl. Rm 1 14 ff.) den Heiden eine Torheit war, sagt der Heidenchrist Justin apol. I 53 2 selbst: τινι γάρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα . . . εἰ μὴ μαρτύρια . . . εὐρομεν; vgl. I 22 3 und 13 4 ἐνταῦθα γάρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται (die Heiden), δευτέραν χώραν μετὰ

24 Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Juden sowohl
 25 wie Griechen, Christus die Macht Gottes und Weisheit Gottes. Denn
 die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, und die Schwäche
 26 Gottes ist stärker als die Menschen. Seht doch eure (eigene) Berufung
 (zum Christentum) an, Brüder: da sind nicht viele Weise nach mensch-
 27 lichen Begriffen (unter euch), nicht viele Mächtige, nicht viele Hoch-
 geborene. Nein, das Törichte in der Welt hat Gott ausgesucht, um die
 Weisen zu beschämen, und das Schwache in der Welt hat Gott aus-
 28 gesucht, um das Starke zu beschämen, und das Niedriggeborene in der
 Welt und was nichts galt hat Gott ausgesucht, das gar nichts war, um
 29 das, was etwas war, zu beschämen, damit sich kein Fleisch vor Gott
 30 rühme. Aus ihm aber seid ihr in Christus Jesus, der unsere Weisheit
 von Gott geworden ist (und unsere) Gerechtigkeit und Heiligung und
 31 Erlösung, damit, wie geschrieben steht, »wer sich rühmen will, sich im
 »Herrn rühmen solle«.

■ Und auch ich, als ich zu euch, ihr Brüder, kam, bin nicht mit
 hohen Worten und Weisheit gekommen, um euch das Geheimnis Gottes
 2 zu verkündigen. Denn ich nahm mir vor, bei euch von nichts zu wissen,
 3 als von Jesus Christus und zwar dem gekreuzigten. Und ich bin in
 Schwachheit und in Furcht und in vielem Zittern zu euch gekommen,
 4 und mein Wort und meine Predigt (bestand) nicht in überredenden
 Worten der Weisheit, sondern im Beweis des Geistes und der Kraft,
 5 damit euer Glaube beruhe nicht auf der Weisheit der Menschen, son-
 6 dern auf der Kraft Gottes. Weisheit aber reden wir unter den Voll-
 kommenen, aber (freilich) nicht die Weisheit dieser Welt noch die der

τὸν ἄτρεπτον καὶ αἰὲ ὄντα θεὸν . . . ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς
 λέγοντες. Vgl. Lucian de morte Peregrini 13 τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον
 σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνοῦσι (die Christen); Celsus bei Origenes VI 34. Aus-

- *führliche Erörterung bei G. Stählin Skandalon (1930) 201 ff. 24 Als lose
 Appositionen zu konstruieren σκάνδαλον, μωρίαν und Χριστὸν δύναμιν usw.
 wie Übersetzung, nicht: den einen predigen wir Χρ. ἐσταυρωμένον, den
 anderen Χρ. δύναμιν. Weder δύναμις noch σοφία (vgl. 1 30) braucht hier hypo-
 stasiert im technischen Sinne zu sein: nur prägnanter Ausdruck für ‚Träger
 der Kraft und Weisheit Gottes‘. 25 Was wir Menschen töricht nennen ist,
 wenn es von Gott kommt, weiser als aller Menschenwitz. Prägnante Aus-
 drucksweise für die Umkehrung der Werte im neuen Äon. Dies wird v. 26—29
 durch ein wirksames argumentum ad hominem illustriert: ihr selber seid der
 beste Beweis dafür, daß Gott auf σοφία nichts gibt. Über die Parallele Bar.
 syr. 70 handelt vDobschütz Z. f. nt. Wiss. 21, 70. ‘Über Sanftmut, Huld und
 Demut in der alten Kirche’ AvHarnack in Festgabe f. JKaftan 1920, 113 ff.
 27 Das verallgemeinernde Neutrum τὰ μωρά nimmt den unangenehmen Bei-
 geschmack weg, den das persönliche τοὺς μωροὺς gehabt hätte. Zu 28 notiert
 *Blaß Gram. ⁵ § 490 „ἐξελέξατο ὁ θεός om. Marcion Chrysost. Theodor Mopsuest.
 zu Rm 7 5“ und ist geeignet, diesen kürzeren Text als den ursprünglichen
 anzusehen, worin ihm JWeiß folgt. Aber die Worte fehlen so nur bei Chr;
 Marcion kürzt überhaupt und läßt auch noch andere Worte weg, und Theod.
 *Mops. (bei Cramer Catena in Rm p. 81), kürzt ebenfalls ganz willkürlich.

Daß die drei Zeugen in der Auslassung von ἐξελ. ὁ θεός zusammenstimmen, ist also reiner Zufall und beweist gar nichts für eine gemeinsame Vorlage. Die Angabe von Blaß ist irreführend. S. auch ENorden Agn. Theos 355.

29 So daß kein Mensch (σάρξ nicht im technischen Sinne vgl. Exk. zu Rm 8 11) sich rühmen kann (Rm 3 27), um seiner irdischen Vorzüge oder Leistungen willen von Gott erwählt zu sein. **30** Und von diesem Gott aus habt ihr euer 'Sein in Christus', in dem alle Heilsgüter beschlossen sind: durch ihn werden wir 'weise', 'gerecht', 'heilig' und 'erlöst', und zwar 'von Gott her', nicht aus eigener Vernunft noch Kraft. Der Zusammenhang erfordert nur die Betonung der Weisheit: die übrigen Heilsgüter hat Pls aus dem Bedürfnis nach einem klangvollen Abschluß hinzugefügt: s. JohWeiß in Theol. Stud. f. BernhWeiß S. 189 Anm. 1. Prägnanz wie v. 24 Gal 3 18.

31 Die zum „Rühmen“ berechtigende Leistung hat Christus vollbracht, vgl. Jer 9 23 f. **II 1—5** Also Gott sieht nicht auf σοφία, das ist erwiesen. Habe ich selbst euch etwa durch σοφία gewonnen? **2** ἐκρύβη bezeichnet, wie 3 2 II 21* bestätigen, einen bewußten Willensakt = 'ich entschloß mich'; Belege bei Moulton-Millig. Vocab. 360. μυστήριον SAC bo pe: μαρτύριον B sa DG vg* LP Chrys, die Latt schwanken; beide Lesarten geben guten Sinn, die ägyptische hat in 4 1, die abendländische (auch in B sa und Lukian eingedrungene) in 1 6 eine Parallele, die sie stützt, die aber anderseits auch die Entstehung der Lesart als Variante begreiflich machen kann. Wer im allgemeinen dem ägyptischen Text größeres Vertrauen schenkt, wird deshalb seine Lesung vorziehen καὶ τοῦτον legt auf das Anstößige den Nachdruck. **3** φόβος καὶ τρόμος ist (nach Is 19 16 gebildet) eine paulinische Redewendung II Cor 7 15 Ph 2 12 Eph 6 5, welche eine auf Demut gegründete Unsicherheit bezeichnet: dann wird ἀσθενεία auch wohl nicht wie Gal 4 13 Krankheit bedeuten, sondern nach 1 25 τὸ ἀσθενές zu verstehen sein. Er war seines Erfolges nicht sicher. **4** Die Textzeugen schwanken stark: ¹) ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις SB Orig. c. Cels. VI 2 u. ö. D^{ar} vg Hieron Chrys ²) ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις AC bo Orig. c. Cels. I 62^A vg^{var}. LP ³) ἐν πειθοὶ σοφίας λόγων min Orig. in Mt t. XIV 14, in Jo t. IV 1 Ambros. pe ⁴) ἐν πειθοὶ σοφίας λόγου d sa ⁵) ἐν πειθοὶ ἀνθρωπίνης σοφίας 18 Amb vgl. Athan. exp. in Ps 117 10 (1, 1202 d Montf.) Orig. c. Cels. III 68 (?) ⁶) ἐν πειθοὶ σοφίας g [nicht 18* Ath¹⁶⁶ Ambrst Sedul!] ⁷) ἐν πειθοὶ σοφίας G^{ar}, dazu noch weitere Kombinationen in Zitaten. Klar ist sofort, daß **2** (vgl. 2 18), **3**, **4** Korrekturen von **1** sind, und es ist nur die Frage, ob neben dieser Lesart **1** die Variante ἐν πειθοὶ σοφίας aus **6**, **7** zu erschließen ist, die dann in **5** mit **2** kombiniert wäre. Aber **5—7** ist als puristische Korrektur von **1** durchaus verständlich, so daß nur **1** als Überlieferung zu gelten hat: die Frage ist, ob es verstanden werden kann. Der Text setzt ein sonst nicht nachweisbares Adjektivum πειθός 'überredend' voraus, von πείθω gebildet wie φειδός 'schonend' von φείδομαι. Die Bildung ist einwandfrei, und die Alten haben das Wort so verstanden (*persuasibilibus* Hieron.) Radermacher Gram. ² 63 hält πειθοῖς* für Genitiv von πειθώ. Der 'Beweis des Geistes und der Kraft' umfaßt sowohl Wunder, wie sie II Cor 12 12 erwähnt werden, als andere pneumatische Erscheinungen, welche die göttliche Kraft der neuen Botschaft erweisen vgl. I Th 1 5. **6—3**, **2** Allerdings weiß auch ich von σοφία zu reden, aber nicht von irdischer, sondern von göttlicher: aber euch, die ihr dafür noch nicht reif seid, habe ich sie noch nicht verkündigen können. **6** Der Übergang ist wenig markiert. Der Plural λαλοῦμεν, der auch v. 7. 10. 12. 13. 16 weiter behalten wird, führt das ἐγὼ von v. 1. 3. 4 fort. Pls will sagen: 'Vor den geeigneten Zuhörern kann auch ich σοφία predigen' v. 6 = 3 1. τέλειοι sind die vollendeten Pneumatiker, die vermöge des in ihnen wohnenden göttlichen

7 Herrscher dieser Welt, die ja überwunden werden. Sondern wir reden Gottes geheimnisvolle Weisheit, die verborgene, die Gott vorbereitet hat
 8 vor den Welten zu unserer Verherrlichung, und die keiner der Herrscher dieser Welt gekannt hat. Denn hätten sie sie gekannt, so hätten sie
 9 den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Sondern (es ist gekommen) wie geschrieben steht: »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört
 »hat und auf kein Menschenherz gestiegen ist, was Gott denen bereitet
 10 »hat, die ihn lieben.« Uns aber hat es Gott durch den Geist offenbart, denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Denn wer
 11 unter den Menschen kennt des Menschen Wesen als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch das Wesen Gottes keiner,
 12 als nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern (eben diesen) von Gott stammenden Geist, damit
 13 wir erkennen können, was uns von Gott geschenkt ist. Und davon reden wir auch, (aber) nicht in Worten, die uns Menschenweisheit gelehrt hat, sondern (in Worten), die vom Geist gelehrt (sind), indem wir

Pneuma die göttliche Weisheit begreifen können, wie v. 10 ff. ausgeführt wird. Dieselbe Anschauung in hellenistischer Mystik. vgl. Hermes Trismeg. IV 4 (ed. Parthey. p. 36, Scott p. 150) ὅσοι μὲν οὖν συνήκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξιζόμενοι und Reitzenstein Hellen. Mysterienrel. ³ 338. Auch Philo redet oft vom τέλειος, dem vollendeten Philosophen, der alle Leidenschaft überwunden hat, im Gegensatz zum προκόπτων (leg. all. I 94 p. 62 M. III 132 – 140 p. 113 – 115 M. de agricult. 160 p. 325 M.): von Gottesliebe getrieben schwingt er sich in der Ekstase über das Menschenmaß hinaus (de somniis II 230 – 234 p. 689 M.). Das ist nicht der Sprache der Philosophen, sondern der Mystiker entnommen. Vgl. Bousset Kyrios *Christos ² 239. Die σοφία der ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου steht im parallelen Gegensatz zu der σοφία θεοῦ. Die ἄρχοντες sind also nicht irdische Machthaber, deren Charakteristikum doch nicht gerade die Verbreitung von σοφία *ist, sondern die Engelmächte, welche dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Jo 12³¹ 14³⁰ 16¹¹ vgl. Eph 2² unterstehen; καταργούμενοι sind sie durch Christus, wie sich am jüngsten Tage zeigen wird I Cor 15²⁴.

Daß sich Christus beim Herabsteigen durch die Himmel durch Verwandlung vor dem Erkenntwerden durch die Archonten geschützt habe, wird mehrfach in gnostischen Schriften erzählt: Iren. I 30¹² (vgl. 24^{5f}. 23³), Epiph. haer. 21, 2⁴, Ascens. Isaiae 10, Epist. apost. bei CSchmidt Gespräche Jesu (Texte u. Unters. 43) S. 45 ff 281 ff. Pistis Sophia c. 7. Ferner liegt aber hier ebenso wie Col 2¹⁵ die Vorstellung zugrunde, daß die Engel, die nach jüdischer Anschauung diese Welt beherrschen (Bousset Rel. d. Judentums ³ 23 ff), an der Kreuzigung beteiligt seien. Die Engelmächte, Dämonen, haben den Heilsplan Gottes nicht gekannt: so Ignatius Eph. 19 καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου τρία μυστήρια κρυψῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη (s. auch das Folgende!), und Justin berichtet Apol. I 54 – 60 ausführlich, wie die Dämonen versuchen, hinter die Geheimnisse der Erlösung zu kommen, aber infolge ihres unvollkommenen Verständnisses der Weissagungen nur die lächerlichen heidnischen Mythen ἐπὶ ἀπάτῃ καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους zuwege bringen. Das ist ein Teil der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου. Hätten sie gewußt, meint Pls, wer Jesus eigentlich war, sie hätten sich gehütet, ihn ans Kreuz zu schlagen, da sein Tod, dem

die Auferstehung folgte, ja ihre Überwindung bedeutete. Hier liegt unverkennbar die Vorstellung von einer Überlistung des Teufels zugrunde, wie sie deutlich sowohl von Gnostikern wie Basilides (Irenäus I 244) als auch von Origenes in Matth. tom. XVI 8 (IV 27 L.) und vielen nach ihm (s. Harnack Dogmengesch. I⁴ 683 II⁴ 174 ff., OScheel Anschauung Augustins über Christi Person u. Werk S. 296 ff.) gelehrt ist. Vgl. zum Ganzen Everling Paulin. Angelologie S. 11 ff., MDibelius Geisterwelt i. Glauben d. Pls 92 ff., Usener Weihnachtsfest I⁴ 113 A. 8. HSchlier Religionsgesch. Untersuchungen zu d. Ignatiusbriefen (1929) 5 ff. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 236 f. *

7 ἐν μυστηρίῳ zu σοφίαν (wie Übers.) oder zu λαλοῦμεν 'wir reden in geheimnisvoller Form' (JWeiß; vgl. 15 51 ff. Rm 11 25). Verborgenen war die Weisheit Gottes bisher, jetzt ist sie φανερωθεῖσα (vgl. Rm 16 25) aber nur für die τέλειοι. 9 Origenes, der Catene p. 42 12 ff. die Quelle dieses Zitates noch nicht kennt, sagt im Kommentar zu Mt 27 9 (V 29 Lom.): *Et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi »quod oculus non vidit nec auris audivit«: in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in secretis Eliae prophetae.* Aus ihm schöpft Ambrosiaster z. St. Dasselbe Zitat I Clem. 348 und mit starker Abweichung Clemens Alex. Protr. X 944 Const. apost. VII 325. Zu dem Zitat in den Mandäischen Liturgien (Lidzbarski S. 774) vgl. Lagrange Revue biblique 37 (1928), 11. In den christlich überarbeiteten lateinischen Text der Ascensio Isaiae XI 34 ist das Zitat auch eingeflochten worden (ed. Dillmann p. 82) und Hieronymus hat es schon da gelesen: er bemerkt (zu Is 644) über die Stelle I Cor 2 9 *Ascensio enim Isaiae et Apocalypsis Eliae hoc habent testimonium*, obwohl er sie auf Is 644 zurückführen will (auch epist. 57, 96). Vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ 361 ff.). Sonst begegnet in der paulinischen Literatur nur noch Eph 5 14 ein apokryphes Zitat. 10—13 Dies unser (v. 7) Verstehen des göttlichen Ratschlusses ist eben nur mit Hilfe des πνεῦμα möglich, welches wir τέλειοι besitzen. 10 δὲ SAC bo DG vg LP pe Chr wohl zu lesen: 'uns' im Gegensatz zu den Nichteingeweihten: γὰρ B min sa Clem. Strom.* V 254 al. gäbe den Sinn 'Wir kennen die göttliche Weisheit (v. 7), welche die Dämonen nicht wissen, wie geschrieben steht (v. 8—9), denn uns hat sie der Geist offenbart'. 11 πνεῦμα hier um des formellen Parallelismus willen* im 'uneigentlichen' Sinne für 'Seele' gebraucht (s. Exk. zu Rm 8 11). So wie die menschliche Seele die geheimsten Regungen ihres Selbstbewußtseins erforscht, so erkennt der (im Gläubigen wohnende — die Parallele ist nicht völlig durchführbar) Gottesgeist die geheimsten Pläne des das Weltgeschehen leitenden Gottesgeistes. Das zweite τοῦ ἀνθρώπου fehlt bei G Latt, die auch nachher τὰ ἐν τῷ θεῷ statt τὰ τοῦ θεοῦ lesen, beides glättende Verbesserungen, entweder rein stilistisch, oder um auch im ersten Fall den Gottesgeist allein des Menschen Wesen erkennen zu lassen: wodurch das Gleichnis getötet wird. 13 συγκρίνειν heißt Gen 40 8. 16. 22 u. ö. Dan 5 7. 12. 16 (wie σύγκρισις und σύγκριμα Gen 40 12. 18 Jud 7 15 Dan 5 7) 'deuten' von Träumen und Wunderzeichen (durch Vergleichen). Auch Theodoros kennt diese Bedeutung, obwohl er sie für unsre Stelle ablehnt: οὐκ ἀντί τῷ »παρεξ-εταζοντες« λέγει Catene 45 14. Sonst ist diese Bedeutung bisher nicht nachgewiesen: Severian Catene 46 10 ff. erklärt zutreffend ihre Entstehung Bei der ungenügend (nur durch B 17) bezeugten und sichtlich erleichternden Lesart πνευματικῶς ist der Sinn 'wir bringen himmlische Dinge in himmlischer Sprache zum Ausdruck' (Bousset): πνευματικοῖς durch λόγοις zu ergänzen (so Dibelius Geisterwelt 92 A.) ist hart, aber auch nach διδασκτοῖς λόγοις und vor dem Neutrum πνευματικὰ die Auffassung von πνευματικοῖς als Dativ des Maskulinums wie v. 15 31 = τελεῖοις v. 6, obwohl es einen guten

- 14 Geistiges mit Geistigem deuten. Der seelische Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes stammt, denn es ist ihm eine Torheit und
 15 er kann es nicht begreifen, weil es geistig beurteilt werden will. Der geistliche (Mensch) aber beurteilt alles und wird selbst von niemanden
 16 beurteilt. »Denn wer begreift den Sinn des Herrn, daß er ihn belehre?«
 3 Wir aber haben den Sinn Christi. Und ich, Brüder, konnte zu euch nicht wie zu Geistigen reden, sondern (nur) wie zu Fleischlichen, zu un-
 2 mündigen Christen. Mit Milch habe ich euch getränkt, nicht mit fester Speise, denn (die) konntet ihr noch nicht (vertragen). Ja, nicht einmal
 3 jetzt könnt ihr das, denn ihr seid noch fleischlich. Denn wo unter euch Eifersucht und Streit herrscht, seid ihr da nicht fleischlich und
 4 wandelt nach Menschenweise? denn wenn einer sagt Ich gehöre zu Paulus, und ein anderer Ich zu Apollos, seid ihr da nicht Menschen?
 5 Was ist denn Apollos? Und was ist Paulus? Diener, durch die ihr gläubig geworden seid, und zwar jeder wie es ihm der Herr gegeben
 6 hat: Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat es wachsen
 7 lassen. So ist also weder der pflanzt etwas, noch der begießt, sondern
 8 (nur) der es wachsen läßt, Gott. Der da pflanzt aber und der da begießt, die sind eins (in ihrer Arbeit), aber jeder wird seinen besonderen
 9 Lohn empfangen nach seiner besonderen Arbeit. Denn gemeinsame

Gegensatz zu v. 14 ψυχικός δὲ gibt. JWeiß will daher mit Blaß λόγους streichen, um auch ἐν διδακτοῖς maskulinisch fassen zu können. Richtig wohl Reitzenstein Hell. Myst. ³ 336 'indem wir mit Geistesgaben und Offenbarungen (die wir schon besitzen) Geistesgaben und Offenbarungen (die wir erhalten) *vergleichen und sie danach beurteilen und verstehen'. 14—3, 2 Aber da der „geistliche Mensch“ und der „irdische Mensch“ ein wesentlich verschiedenes Fassungsvermögen für göttliche Dinge besitzen und ihr zur zweiten Klasse gehört, habe ich euch noch nichts von göttlicher Weisheit mitteilen können. 14 Den Menschen dieser Welt, den er sonst σαρκικός nennt, bezeichnet Pls hier als ψυχικός, im Gegensatz zum πνευματικός; ebenso 15 44. 46 und Jac 3 15 Jud 19. Der ψυχικός ἄνθρωπος ist ein Mensch, der nur eine ψυχή, d. h. eine *irdische, menschliche Seele hat: der πνευματικός dagegen besitzt das göttliche πνεῦμα, hat also eine übermenschliche Seele von göttlicher Substanz, die ihn befähigt, göttliche Geheimnisse zu begreifen, welche dem bloß mit den (Verstandes-)Kräften der ψυχή arbeitenden gewöhnlichen Menschen unfaßbar sind. Dieser Sprachgebrauch setzt ψυχή und πνεῦμα als Gegensätze voraus: das ist nicht aus griechischer Philosophie abzuleiten, wo beide Worte gleichbedeutend die Seele bezeichnen, sondern aus der Sprache der hellenistischen Mystik. Da finden wir πνεῦμα als Bezeichnung des Gottesgeistes, der, wenn er in einem Menschen Wohnung nimmt, die menschliche ψυχή vertreibt (Lucanus, Pharsalia V 122 ff., Reitzenstein Hell. Myst. ³ 71 ff. 322 ff., vgl. Exk. zu Rm 8 11). Wo das eine ist, kann das andere nicht sein. Den Gnostikern ist der fundamentale Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern völlig geläufig und wird spekulativ begründet: z. B. Valentinianer nach Irenäus I 51 61. 4 71 ff. (vgl. Harnack Dogmengeschichte I ⁴ 288 Montanisten: 435; Hilgenfeld Ketzer Geschichte S. 639 Index) πνεύματος τοῦ θεοῦ haben die meisten Zeugen, auch Clem. Strom. I 561: τοῦ θεοῦ fehlt in einigen Minuskeln und bei Clem. Strom. V 261 VI 166 a, pe Chrys Iren.

I 72 (auch griech.!) Tert Latt, also alte 'westliche' Lesart, die auch in Aegypten um 200 bekannt ist. Das könnte Urtext sein, denn es schärft die Präzision des Ausdrucks. 15 Der „Pneumatiker“ bleibt jedem „Psychiker“ unverständlich. Schriftbeweis: 16 In uns ist der Geist (hier infolge des Bibelwortes $\nu\omicron\varsigma$ statt $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) des Herrn, und der ist nach Is 40 13 (verkürzt zitiert!) unergründlich. Statt $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (so auch Clem. Strom. V. 25 s) haben $\kappa\upsilon\rho\iota\upsilon$ B DG Tert Latt, Angleichung an das Zitat. Folglich ■■■ 1—4 könnt ihr meine höchsten Gedanken nicht verstehen und ist es ein unerfüllbares Verlangen von euch, daß ich euch hätte $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ vortragen sollen: dafür waret ihr noch nicht reif, als ich bei euch war und (v. 3) seid es auch jetzt noch nicht, wie eben eure Parteisucht beweist. In diesem ganzen Zusammenhang wird scheinbar den getauften (1 13—15) Korinthern das Pneuma abgesprochen, aber ein Widerspruch mit Rm 8 9 besteht trotzdem nicht. Auch Rm 8 12 f. wird ja vorausgesetzt, daß die Römer, die den Geist haben, eventuell $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ leben können. Die Lösung ist in dem zu Rm 6 4 Exk. Bemerkten enthalten. Die bei der Taufe gespendete Gabe des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ muß der Christ sich in allmählicher sittlicher Entwicklung „erwerben, um sie zu besitzen“: die Korinther haben das Pneuma (3 16 6 19 vgl. 5 s), aber befinden sich noch im Anfangsstadium seiner Wirkung und sind daher „noch nicht“ (3 2) Pneumatiker, sondern „noch“ $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\omicron\iota$, weil das Pneuma über ihre fleischlichen Triebe „noch nicht“ die Herrschaft gewonnen hat. 1 $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\kappa\omicron\varsigma$ und $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ v. 3 sind hier natürlich völlig gleichbedeutend. 2 Die $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota$ werden mit $\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ genährt vgl. Hebr 5 12—14 I Petr 2 2 das gleiche Bild im gleichen Sinne. Philo de agricultura 9 p. 301 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ $\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$, $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\iota\varsigma$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\tau\grave{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\pi\upsilon\rho\acute{\omega}\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\mu\mu\alpha\tau\alpha$, $\kappa\alpha\iota$ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$ $\gamma\alpha\lambda\alpha\kappa\tau\acute{\omega}\delta\epsilon\iota\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\epsilon\iota\iota$ $\tau\rho\omicron\phi\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\eta\nu$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\kappa\eta\nu$ $\eta\lambda\iota\kappa\iota\acute{\alpha}\nu$ $\tau\grave{\alpha}$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\epsilon}\gamma\kappa\upsilon\kappa\lambda\iota\upsilon$ $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\varsigma$ $\pi\rho\omicron\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$, $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\iota$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\iota\iota$ $\acute{\epsilon}\mu\pi\rho\epsilon\pi\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\iota$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\varphi\rho\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\omega\varphi\rho\sigma\upsilon\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\eta\gamma\acute{\gamma}\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$. Die Stelle lehrt zugleich (wie Eph 4 13. 14), daß $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ in solchem Zusammenhang (wie 14 20) den 'Erwachsenen' bezeichnet. Dasselbe Bild Philo de congressu 19 p. 521 de migratione Abraham 24 p. 440 de sobrietate 8 p. 393 (hier auch $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ - $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$) de somniis II 10 p. 660 quod omnis probus liber 160 p. 470 Epictet II 16 39 III 24 9 Persius Sat. 3 61. 4 $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ seid ihr: „der $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ist überhaupt nicht mehr Mensch“* (Reitzenstein Hell. Myst. 3 341). Später verstand man dies nicht mehr und setzte statt $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ ein $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\omicron\iota$ LP pe Chrys. ■ Verkürzter Satz mit Attraktion = $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\iota\iota$, $\epsilon\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\acute{\eta}\rho\gamma\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\omicron$. 5—9 Eure Berufung auf einzelne Lehrer z. B. mich und Apollos ist töricht: wir sind nichts, Gott wirkt alles; und wir Lehrer arbeiten in einem Sinne. Nebenbei wird doch Apollos unzweideutig als Gehilfe des Pls charakterisiert. 5 $\tau\acute{\iota}$ SAB bo sa vg Latt: $\tau\acute{\iota}\varsigma$ lesen C D^WG LP pe Chr als grammatische Verbesserung. 8 $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\sigma\iota\iota$ ist negativ zu interpretieren: 'sind untrennbar', so daß sie nicht als gesonderte Parteihäupter aufgestellt werden können. Dazu 8^b als Anmerkung, die von dem nächsten Ziel des Gedankenganges abschweift: getrennt sind beide nur vor Gott, insofern jeder für seine persönliche Arbeit verantwortlich ist. v. 10 ff. wird dann dieser Gedanke wieder aufgegriffen und fortgeführt. 9 kehrt zu v. 8^a zurück: Gottes ist alles. $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\iota$ kann heißen Leute 'die mit Gott arbeiten' und 'die miteinander im Dienste Gottes arbeiten': ersteres bringt hier den schärferen Gegensatz zur zweiten Satzhälfte. $\gamma\epsilon\omega\rho\gamma\iota\omicron\iota\iota$ bleibt im Bilde von v. 7 f., $\epsilon\iota\kappa\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ führt ein neues ein,* an das sich die folgenden Ausführungen v. 10 ff. anschließen. Das Verbum $\epsilon\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\epsilon\iota\iota$ im übertragenden Sinne schon Xenophon Cyropaedia VIII 7, 15 'auf die euren Brüder von den Göttern verliehenen Gaben $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\epsilon\iota\tau\epsilon$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ $\varphi\iota\lambda\iota\kappa\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ '. vgl. Epiktet II 15 s. 9 $\omicron\upsilon$ $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\eta\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu$ $\sigma\tau\eta\sigma\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\nu$ $\theta\epsilon$

10 Arbeiter Gottes sind wir, Gottes Ackerfeld, Gottes Bau seid ihr. Nach
 der mir verliehenen Gnade Gottes habe ich als »kundiger Baumeister«
 den Grund gelegt, ein anderer baut darauf (weiter): jeder mag aber
 11 zusehen, wie er darauf baut. Einen anderen Grund nämlich kann
 12 keiner legen, als den der gelegt ist, und das ist Jesus Christus. Wenn
 aber einer auf diesen Grund baut — Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu,
 13 Stroh — eines jeden Werk wird offenbar werden, denn der (Gerichts)-
 tag wird es ausweisen, weil er mit Feuer offenbart wird: und wie eines
 14 jeden Werk beschaffen ist, das wird das Feuer prüfen. Wenn jemandes
 Werk (unversehrt) bleiben wird, das er darauf gebaut hat, wird er Lohn
 15 empfangen. Wenn jemandes Werk verbrennen wird, wird er bestraft
 werden; er selbst aber wird gerettet werden, freilich so wie einer, der
 16 durchs Feuer gegangen ist. Wißt ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes
 17 seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel
 Gottes vernichtet, den wird Gott vernichten: denn der Tempel Gottes
 18 ist heilig — und das seid ihr! Keiner betrüge sich selbst: wenn einer
 unter euch glaubt weise zu sein in dieser Welt, so muß er (erst) ein
 19 Tor werden, um (wirklich) weise zu werden. Denn die Weisheit dieser
 Welt ist Torheit bei Gott. Denn es steht geschrieben »der die Weisen

μέλιον τὸ κρίμα σκέψασθαι πότερον ὑγιές ἢ οὐχ ὑγιές, καὶ οὕτω λοιπὸν ἐπι-
 κοδομεῖν αὐτῷ τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν; usw. S. auch JWeiß zu I Cor
 S. 215 3. Bei Pls ist οἰκοδομεῖν = 'erbauen': offenbar bereits den Gemeinden
 geläufiger Terminus. Über die parallele Entwicklung von *aedificare* vgl.

*Thes. ling. lat. I 926. Das v. 10—15 ausgeführte ist zu dem v. 6—9 gesagten
 parallel, nur in etwas erweitert. ἄλλος ist, wie v. 12 zeigt, nicht bloß Apollos,
 sondern jeder andere, welcher in der von Pls bekehrten Gemeinde als Lehrer
 auftritt. Auf den Inhalt der Lehren geht Pls nicht ein, sondern weist mit
 ernster Drohung v. 17 auf das Gericht hin, welches über ihre Qualität Klar-
 heit schaffen wird. 10 σοφὸς ἀρχιτέκτων Is 3 3. Hier betont Pls schon deut-

*licher wie 6 seine überragende Stellung. 11 Art und Zuverlässigkeit des von
 mir gelegten Grundes ist über jeden Zweifel erhaben. 12 Nicht so die Güte

*des Aufbaues der „anderen“: Jetzt tritt der in 8^b zuerst leise anklingende
 Gedanke stärker hervor und wirkt als Kritik seiner Mitarbeiter, die in
 Korinth auf den Schild gehoben werden. λίθοι τίμοι sind Edelsteine (Is
 54 11. 12 Dan 9 11 38 Apc 17 4 21 19), nicht Marmorquadern, an die Deißmann

*Pls 2 245 f. (nach III Reg 6 2 7 46—48) denkt. 13 ἐν wie 13^b zeigt, doch wohl
 instrumental. Das 10—15 ausgeführte Bild ist im Großen klar: Pls legt den
 Grund des Gebäudes, die „anderen“ bauen darauf weiter. Aber die Baustoffe
 sind zuerst unter dem Gesichtspunkt der Kostbarkeit, nachher unter dem
 der Brennbarkeit ausgewählt, ohne genaue Reflexion über ihre Anwendung
 bei wirklichen Bauten: sonst könnten Hausteine oder Ziegel und Lehm nicht
 fehlen. Beim Endgericht (vgl. v. 8 4 5) findet die Feuerprobe an dem Ge-
 bäude statt: Holz, Heu, Stoppeln werden vergehen, und wer damit gebau-
 t hat, wird bestraft werden: Gold, Silber, Edelstein widerstehen dem Feuer,
 und die betreffenden Baumeister werden dafür ihren Lohn erhalten. Das
 Fundament ist die Predigt von Christus v. 11: der Aufbau ist also die weitere
 Unterweisung und Lehre. V. 15^b fällt ganz aus dem Bilde: der schlechte
 Werkmeister wird, obwohl sein Werk verbrennt, doch persönlich (αὐτός
 vgl. Exk. 5 5) am Heil der Endzeit teilhaben „aber so wie einer der durchs

Feuer hindurchgegangen ist“ (vgl. Amos 4 11 Zach 3 2): als ob er in seinem Bau gewohnt hätte. Gemeint ist wohl, daß er nach einiger Strafe (ζημιωθή- * σεται = ὡς διὰ πυρός) gerettet wird: ähnlich 5 5 11 32. Sprichwörtliche Redensart (vgl. Scaliger's Brief in Beiträge z. Gelehrtenesch. Hamburgs 1905), Livius XXII 35 3 *prope ambustus evaserat*, 40 3.

An sich ist die ganze Allegorie vom Bau und der Feuerprobe nicht glücklich. Wir können ihre Entstehung aus verschiedenen Elementen uns vergegenwärtigen. Aus v. 9b–10 stammt das Bild vom Bau, der aber nicht die Gemeinde, sondern die christliche Lehre symbolisiert. Nun will Pls sagen, daß beim Endgericht sich der Wert oder Unwert der Verkündigung seiner Nachfolger resp. Mitarbeiter zeigen wird (vgl. v. 8 10): der Gedanke des Endgerichts bringt ihm das Bild des Feuers (Is 66 16 29 6; Mt 3 10 II Th 1 8 u. 8.), welches das Widergöttliche vernichtet. Daraus entsteht das Bild der Feuerprobe, also des schlechten Baus, der dem Feuer zum Opfer fällt: die Baustoffe Holz, Heu, Stroh sind von Pls sichtlich unter dem Gesichtspunkt der Brennbarkeit, nicht dem der Tauglichkeit zum Bau gewählt. Nun würde man erwarten, als gute Baustoffe etwa Steine und Ziegel genannt zu sehen. Statt dessen nennt Pls Gold, Silber, Edelsteine, ohne zu bedenken, daß ein aus diesen Stoffen hergestellter Bau im Feuer zu einem formlosen Klumpen zusammenschmelzen würde. Hier hat ihn bei der Auswahl ein neuer Nebengedanke geleitet: er will die Kostbarkeit des guten Baues zum Ausdruck bringen und scheint außerdem noch von Gedanken beeinflusst zu sein wie δοκίμαζεται ἐν καμίνῳ ἄργυρος καὶ χρυσός (Prov 17 3 27 21 I Petr 1 7). Schließlich tritt als völliger Fremdkörper die Rettung des vom Feuer mit erfaßten Baumeisters * hinzu. Die zugrunde liegende Anschauung von dem Weltgericht durch Feuer ist persisch vgl. Bousset Judentum * 508. 513. Eine Parallele bietet. Apc. Baruch 48 39 *in flamma examinabuntur curae renum eorum* (ETeichmann Paul. Vorstellungen v. Auferstehung u. Gericht 93 f.) Orac. Sibyll. II 252 ff. ist spät.

v. 16–17 bringen, was gelegentlich verkannt ist, ein neues Bild, das, freilich in anderer Anwendung, 6 19 II Cor 6 16 Eph 2 21 II Clem. 9 8 wiederkehrt. Die Worte zeigen besonders klar, daß v. 8 10 ff. von Lehrern, nicht den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde, gesprochen wird: „wer die Gemeinde verstört, den wird Gott strafen“, so lautet jetzt, schon schärfer als in der ruhigen Darlegung v. 10–15 das Verdikt. Und nun werden 18–20 die „anderen“ doch noch gründlich gekennzeichnet und das 1 19–21 abstrakt ausgesprochene auf die Personen bezogen. Toren nennt sie die Schrift. Aber anstatt nun zornig fortzufahren 'auf solche Lehrer braucht ihr euch wahrlich nichts einzubilden' lenkt Pls v. 21–23 ein und redet im allgemeinen. 17 Philo de virt. 188 p. 437 für das wahrhaft Gute νεῶν ἀξιοπρεπέστερον οὐχ εὔρεν (ὁ θεός) ἐπὶ γῆς λογισμοῦ. Porphyr. ad Marc. 19 νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς· παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον. Seneca ep. 41, 2 *sacer intra nos spiritus sedet . . bonus vero vir sine deo nemo est . . in unoquoque virorum bonorum 'quis deus incertum est. habitat deus'*. Vgl. Reitzenstein Hist. Monach. 227 f. 18 Epiktet II 22 15 * μὴ ἐξαιπατάσθε. Zu 19 vgl. Orig. c. Cels. VI 12, wo beide Gegner Parallelen * beibringen. 21–23 bezieht sich deutlich auf die Parteiformel 1 12 3 4: Was soll das heißen 'ich gehöre Pls'? umgekehrt ist es, Pls, Apollos, Kephas, die ganze Welt gehört euch, denn ihr seid über sie erhaben Rm 8 38. 39. Vgl. die stoische Formel τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι Diog. Laërt. VII 125 (Stoic. fragm. ed. vArnim II 589 ff.) Diog. VI 72. Cicero Academ. II 44, 136 ff. de finibus III 22, 75 Seneca de beneficiis VII 2 5 3 s. Wenn mit * ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ auf die „Christuspartei“ angespielt sein sollte, was hier der Zusammenhang wenig nahelegt, so geschähe es doch nur in dem Sinne, daß

20 in ihrer Schlaueit fängt« und wiederum »der Herr kennt die Gedanken
 21 »der Weisen, daß sie töricht sind«. Drum soll sich keiner eines Menschen
 22 rühmen, denn alles gehört euch: Paulus, Apollos und Kephas, Welt,
 23 Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles gehört euch, ihr
 4 aber gehört Christus, Christus aber Gott. So soll man uns betrachten,
 2 als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Nun wird
 aber weiterhin von den Verwaltern verlangt, daß einer treu erfunden
 3 wird. Mir aber ist es völlig gleichgültig, von euch oder von (sonst)
 einem menschlichen (Gerichts)tage beurteilt zu werden: ich beurteile
 4 mich sogar nicht einmal selbst. Ich bin mir ja keiner Sache bewußt:
 aber damit bin ich (noch) nicht gerechtfertigt, sondern, der mich zu
 5 beurteilen hat, ist der Herr. Darum urteilt nichts vor der Zeit, bis der
 Herr kommt, der das im Finstern Verborgene erhellen und die Pläne
 des Herzens offenbar machen wird: und dann wird jedem sein Lob
 6 von Gott zuteil werden. Dies habe ich aber, (meine) Brüder, auf mich
 und Apollos bezogen um euretwillen, damit ihr an uns das Wort lernet:
 »nicht hinaus über das, was geschrieben steht«, damit sich nicht einer
 7 für einen Einzelnen aufbläht gegenüber dem andern. Wer gibt dir
 denn diesen Vorrang? Und was hast du, das du nicht empfangen hast?
 Und wenn du es empfangen hast, was rühmst du dich (denn), als
 8 hättest du es nicht empfangen, (sondern von dir aus besessen)? Ihr

die Existenz einer besonderen Christuspartei ad absurdum geführt wird. Mit
 IV setzt eine neue Gedankenreihe ein, die sich in entgegengesetzter Rich-
 tung bewegt: 'ein Recht über uns zu urteilen habt ihr keinesfalls, denn wir
 sind nur Gott verantwortlich, in dessen Dienst wir stehen'. 1 Pls gibt den
 Maßstab an, nach dem er gemessen zu werden wünscht. *ἄνθρωπος* = 'jemand'
 wie oft vgl. Aristeas ed. Wendland Index p. 174 s. v. Epiktet III 23 15 IV
 *1 36. *μυστήρια* wie 2 7 13 2 14 2 15 51 Rm 11 25 16 25. Bei Epiktet III 22 82. 95
 ist der Kyniker *ὕπνρητης τοῦ Διός* und ebenda 3 *οἰκονόμος* (Heinrici). 2 ὥδε
 *λοιπὸν zur Weiterführung des Gedankens wie Epiktet II 12 24, wo jemand
 gefragt wird *αὐτὸς ἐπιμελέσθαι αὐτοῦ; πότερον μαθὼν παρά του ἢ εὐρὼν*
αὐτό;; ὥδε λοιπὸν ὁ κίνδυνος = da entsteht nun weiterhin die Gefahr, daß
 er antwortet »was geht dich das an?« vgl. οὕτω λοιπὸν Epiktet II 15 1 (siehe
 zu 3 9). Die Varianten ὁ δὲ L Chr Orig. in Jo tom. XXXII 210 p. 454 10
 *Pr. statt ὥδε und ζητεῖτε SAC Orig. ^{gr.} nicht ^{lat.} in Jer hom. XI 3 p. 81 8 Kl.
 D^WG^{RP} statt ζητεῖται sind aus der Aussprache leicht erklärlich, aber wert-
 los, auch ζητεῖτε (trotz JWeiß), denn hier wird eine Tatsache konstatiert.
 S hat den Imperativ noch weiter zugespitzt: τί ζητεῖτε. 3 Gedankenfolge:
 v. 1 ich bin *οἰκονόμος*; v. 2 dessen Charakteristikum ist, πιστός zu sein; v. 3
 ob ich das bin, könnt nicht ihr beurteilen, sondern nur Gott, εἰς ἐλάχιστόν
 ἔστιν konfundiert aus ἐλάχιστόν ἔστιν und εἰς ἐλάχιστον γίνεται: für letztere
 Redensart zahlreiche Beispiele bei WSchmid Attizismus I 398, II 161,
 *237, III 281, IV 455. Pls stellt hier der ἡμέρα κυρίου v. 5 eine ἀνθρωπίνη
 ἡμέρα entgegen, um im Bilde zu bleiben: man darf also nicht aus dieser Stelle
 schließen, die Korinther hätten ihn tatsächlich zur Verantwortung vor sich
 geladen. 4 Wäre er sich bewußt, etwas verfehlt zu haben, so würde er sich
 selbstverständlich ἀνακρίνειν als ungetreuen *οἰκονόμος*. Nun aber hat er ein
 gutes Gewissen; daraus folgt aber noch nicht seine wirkliche δικαιοσύνη

als οἰκονόμος (der Begriff ist natürlich auf dieses spezielle Bild zu beschränken!), da keinem Menschen, auch Pls selbst nicht, das Gericht zusteht, sondern allein dem Herrn. γὰρ begründet den ganzen v. 4. Vgl. Ignatius^{*} Rm. 5 1. 5 vgl. Rm 2 16. Konstruiere καὶ φωτίσει . . . καὶ φανερώσει. JWeiß meint wohl mit Recht, der Relativsatz sei Zitat aus einer apokryphen Schrift. DG Latt lassen ὅς aus: ob das alter Schreibfehler ist (nach κύριος) oder syntaktische 'Verbesserung' bleibt unentschieden. Es ist nur von ἐπαινος die Rede, weil dies das erstrebte Ziel ist. ἐπαινος als charakteristisches Lebensziel des antiken Menschen auch in der Stoa: s. Epiktet II 16 5 ff. III 12 16 23 19. 23 ff. Vgl. Fridrichsen in Symbolae arctoe (Christiania 1922) 39 ff.^{*}

6 Es beginnt nach dem Abschluß der ersten wie eine Erläuterung zu 3 10—17 klingenden Ausführung eine noch stärkere persönliche Zuspitzung. ταῦτα d. h. 3 6—4 5, wie die Namen lehren. μετεσχημάτισα: ich habe diese Ausführungen in die Form gegossen (3 9 ἐσμὲν 3 10 ἐθήκα . . . ἄλλος 4 1 ἡμᾶς), daß ich speziell von mir und Apollos geredet habe: 'ich habe auf mich und A. exemplifiziert': denn an uns beiden seht ihr doch das Muster der Einigkeit, an dem ihr euch ein Beispiel nehmen könnt. Hätte Pls den Kephas oder gar korinthische Parteiführer mit einbegriffen, so hätte er anders und unerquicklich reden müssen. Pls meint: ich und Apollos arbeiten als Diener Gottes in vollster Einigkeit; welche Torheit von euch, daß ihr euch da in eine Pls- und eine Apollospartei spaltet und eventuelle Vorzüge des Apollos gegenüber Pls geltend macht, während euch doch gar kein Urteil über die Lehrer zusteht. 6^b Da γέγραπται nur die solenne Formel für Zitierung des AT sein kann, muß der Sinn von ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε τὸ >μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται:< sein: damit ihr an uns lernet, schriftgemäß zu leben. Der Wahl gerade dieser negativen Formel mag eine uns unbekannte Anspielung zugrunde liegen: Heinrici hält sie für die Reproduktion des Schlagwortes, mit dem die Verkündigung des Apostels und der ihm Gleichgesinnten mißgünstig beleuchtet wurde, und das er hier den Gegnern zurückgebe. Voll verstehen können wir die Stelle nicht, eben weil wir einen Privatbrief intimster Art vor uns haben. Deshalb sind alle Textänderungen und Interpolationshypothesen a limine abzulehnen: Näheres bei Heinrici, Schmiedel, JWeiß. Die Koine (C? LP pe go Chrys) schiebt zur Erleichterung der Konstruktion φρονεῖν hinter γέγραπται ein. Die Latt vg übersetzen ἵνα μὴ nicht. 6^c ἵνα μὴ εἰς usw.: damit ihr euch nicht einer (εἰς) dem andern (ἐτέρου) gegenüber aufblähet zugunsten des einen Lehrers (ὑπὲρ τοῦ ενός): so Schmiedel, wozu Heinrici noch auf II Cor 5 20 7 7 für diesen Gebrauch von ὑπὲρ verweist. φυσιοῦσθε ist vielleicht als Konjunktiv zu fassen vgl. 10 22 Gal 4 17 Radermacher Gramm. 2 81. v. 7—13 vereinigt Pls beißende Ironie und stolzen Unwillen in grandioser Weise: es muß doch einmal heraus und den Korinthern ins Gesicht gesagt werden: wer seid ihr, daß ihr über mich zu richten, euch mit mir zu messen wagt? 7 διακρίνει nämlich zu deinen Gunsten gegenüber dem ἑτέροιο, ironisch; Antwort: Niemand! ἔλαβες nämlich von Gott (oder Pls?). καὶ ἔλαβες zur Betonung des Positiven gegenüber οὐκ ἔλαβες; so 7 11 (II Cor 4 3 10 13. 14 Gal 3 4 6 1) Epiktet II 12 21 >ἀρά γε τὴν ψυχὴν λέγεις;<; >ὁρθῶς ὑπέλαβες· ταύτην γὰρ τοι καὶ λέγω<. II 9 6 λέων με καὶ φάγετω. 8 Weitere Ironie: ihr seid satt und reich an göttlichen Gnadengütern,^{*} ihr habt schon das Endziel erreicht, die βασιλεία (Apc 5 10 20 4—6 22 5), in der die Christen sogar über Engel richten sollen 6 3. χωρὶς ἡμῶν vielleicht nicht >ohne unser Zutun< (Heinrici, JWeiß), sondern nach 8^b: ἡμῶν ἐτι ταλαιπωρουμένων . . . ὑμεῖς ἀπηλαύσατε τῆς βασιλείας (Theodoret III 188 Sch.). Nun aber in tiefstem Ernst weiter: ach, ich wollte ihr wäret schon am Ziele, dann wären wohl auch wir bald vollendet: denn wir leben

- seid bereits satt geworden, ihr seid bereits reich geworden, ohne uns
 seid ihr zur Herrschaft (im Reiche Gottes) gelangt! O ich wollte, ihr
 9 wäret es, damit auch wir mit euch zur Herrschaft kämen. Denn ich
 meine, Gott hat uns Apostel als die Letzten hingestellt, wie zum Tode
 verurteilte (Gladiatoren), denn wir sind ein Schauspiel geworden für die
 10 Welt, für Engel und Menschen. Wir sind töricht um Christi willen,
 ihr seid klug in Christus; wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid
 11 in Ehren, wir sind in Schande. Bis zur gegenwärtigen Stunde sind
 12 wir hungrig und durstig und nackt und geschlagen und unstät und
 mühen uns ab bei unsrer eigenen Hände Arbeit. Schmäht man uns,
 13 so segnen wir, verfolgt man uns, so dulden wir, beschimpft man uns,
 so reden wir freundlich: wie die Sündenböcke der Welt sind wir ge-
 worden, jedermanns Abschaum bis heute.
- 14 Nicht um euch zu beschämen schreibe ich das, sondern um euch
 15 Vernunft zu reden, wie meinen lieben Kindern. Denn wenn ihr (auch)
 tausend Schulmeister in Christus habt, so doch nicht viele Väter: denn
 ich (allein) habe euch durch das Evangelium in Christus Jesus gezeugt.
16. 17 Nun bitte ich euch, folgt meinem Beispiel. Eben deswegen habe ich
 euch den Timotheus geschickt, der mein liebes und gläubiges Kind im
 Herrn ist, der wird euch an meine christlichen Wege erinnern, wie ich

hier immer in Elend und Qualen! 9 ἐσχάτους in der Rangordnung, näher
 erläutert durch ὡς ἐπιθανάτιους: wir sind der Hefe der menschlichen Gesell-
 schaft gleichgestellt (vgl. v. 13^b), den zum Tode verurteilten Verbrechern,
 die in der Arena kämpfen, weil auch wir in der Arena der Welt vor Engeln
 und Menschen kämpfen müssen. „Der Weise im Kampf mit dem Geschick
 ein Schauspiel für Gott und Menschen“ ist ein beliebtes stoisches Bild.
 Seneca de providentia 29 *ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat in-
 tentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala
 compositus . . . non video, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulch-
 rius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem iam partibus
 non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum* und 12
non fuit dis immortalibus satis spectare Catonem semel: vgl. epist. 64 4—6
 Sallust Jugurtha 14 23. Epictet III 22 ■ Henoch 62 12 Hebr 10 33 I Petr 1 12
 vgl. Wendland Kultur 3 357, MDibelius Geisterwelt 28 ff. ASchweitzer My-
 stik d. Paulus 149. 10 fügt nun den Gedanken von v. 8 in diesen Zusammen-
 hang mit Ironie ein: „und während ich so kämpfe und in Schmach lebe,
 habt ihr es herrlich weit gebracht!“ μωροί 1 18 ff. 11—12 vgl. 15 30—32
 II Cor 4 8—11 6 4—5 11 23—29. ἀστατέω = ‘unstät sein’. ἐργαζόμενοι vgl.
 9 14. 15 Act 18 3. εὐλογοῦμεν zu beachten, daß ein Herrenwort stillschweigend
 *zitiert wird s. zu Rm 12 14. 13 δυσφημούμενοι SAC Clem. Strom. IV 51 s P:
 βλασφημούμενοι B DG vg L Chr setzt das gewöhnlichere Wort ein. παρακα-
 λεῖν = gute Worte geben, freundlich reden Act 16 39 Aristeas ep. 229.
 235. 238. 264, abgeleitet von ‘bitten’ Epictet I 9 30 III 21 12. ἀντὶ τοῦ ἡπίως
 *τοῖς διαβάλλουσι διαλεγόμεθα Theodor (Catene 83 22 f.). περικάθαρμα ist Prov
 21 18 Übersetzung von רָפָה ‘Lösegeld’, Epiktet III 22 78 braucht es als Schimpf-
 wort ‘Taugenichts’: gewöhnlich ist das Simplex κάθαρμα im Gebrauch vgl.
 die reiche Stellensammlung bei Wettstein z. St., die besonders die Lebendig-
 keit der Vorstellung noch in der Kaiserzeit illustriert.

Aus verschiedenen Städten des ionischen Gebietes wird uns die Sitte berichtet, am 6. Thargelion die Stadt durch ein Menschenopfer zu entsühnen. „Da es zur Wirksamkeit dieser gottesdienstlichen Handlung erforderlich ist, daß das Sühnopfer freiwillig in den Tod geht, so konnte man in der Regel nur solche Menschen dazu bereit finden, denen das Leben selbst eine Qual geworden war, Hungerleider und armselige Krüppel. Die Aussicht auf die gute Verpflegung mit Weißbrot, Feigen und Käse, deren sie wie ein Opfertier der Weide ein Jahr lang sich erfreuen durften, wog ihnen den Rest von Liebe zum Leben auf. Nur der Abschaum der Menschheit ließ sich zum Opfertod führen; es sind die ‘Mißgestalteten’, ‘denen die Natur eine feindselige Stiefmutter gewesen’, ‘die Elendesten’, deren Bild alten Schriftstellern vor die Seele tritt, wenn sie an diese Sühnopfer denken. Und in diesem Sinne sind die Worte, die diesen Begriff ausdrücken, *φαρμακός, κάθαρμα, περικάθαρμα* sowie das einem ähnlichen Gebrauch unbekannter Heimat entlehnte *περίφημα* (Photios Lexikon p. 425 s) Schimpfwörter geworden, die dem tiefsten Grad der Verachtung Ausdruck geben“ (Usener Wiener Sitzungsberichte phil.-hist. Kl. CXXXVII 3 S. 61 = Kl. Schriften IV 257, wo auch die Belege. Vgl. auch Rohde *Psyche* II² 78 f.). *

14–15 Aber kaum sind die stolzen und bitteren Worte verhallt, so schlägt auch hier wie Gal 4 12 die Stimmung um, und der Ton herzlichster Liebe drängt sich vor. *ἐντρέπω* wie II Th 3 14 Tit 2 s vgl. Mt 21 87 par. Lc 18 2. 4 Hebr 12 9 ‘beschämen’ Epiktet I 5 5. 9 τὸ ἐντρεπτικὸν καὶ αἰδήμον Plutarch *Instituta Laconica* 10 p. 237^d *ἐντρέπεσθαι* = *αἰδεῖσθαι* u. ö. Moulton-Milligan *Vocab.* 219. Die Wendung für die persönliche Haltung des Briefes bezeichnend: denn 4 7–13 sind doch wahrhaftig nach Absicht und Wirkung ‘beschämend’ für die Korinther. Aber schon ergreift den Apostel das Bedauern, so hart gesprochen zu haben, und nun ist er bestrebt, seinen Worten den Stachel zu nehmen; ‘seht, ich schreibe das alles ja aus Liebe, denn ich bin euer rechter und einziger Vater: alle anderen Lehrer, und wenn sie euch noch so viel Weisheit predigen, können euch nicht so lieb haben wie ich’ — das sagt er nicht direkt, aber das ist gemeint. 15 *παιδαγωγός* ist gering-schätzig (so auch Gal 3 24 f.) und weniger als unser ‘Schulmeister’; man nahm zum Erzieher der Kinder einen Sklaven und nicht immer den besten. Vgl. Plutarch de liberorum educatione 7 p. 4* vgl. Marquardt *Privatleben* d.* Römer S. 120. Die Vorstellung *ἐγὼ ἐγέννησα ὑμᾶς ἐν Χριστῷ* wie Gal 4 19 Phm 10 voll empfunden. In den antiken Kulte ist die entsprechende Parallele fast nur noch formelhaftes Rudiment s. Dieterich *Mithrasliturgie* 146 ff. 52 f. Dagegen ist sie im Christentum noch lange lebendig erhalten worden, zumal in den Kreisen der Mönche vgl. Ps.-Basilus [Eustathius v. Sebaste] *Constit. Monasticae* 20 1 (II 565* Garnier): *πατὴρ γάρ ἐστιν ἀληθέστατος πρῶτος μὲν ὁ τῶν ἀπάντων πατήρ, ὁ δεύτερος δὲ μετ’ ἐκείνων ὁ τῆς πνευματικῆς καθη-γούμενος πολιτείας*. Johannes Chrys. hom. in *Philogonium* 1 t. I p. 493* M. u. ö. Ps.-Basilus t. II p. 706 steht eine ganze *admonitio ad filium spiritua-lem*, die beginnt *audi fili admonitionem patris tui . . . neque enim nova doctrina instruem te, sed ea quam didici a patribus meis*. Vgl. *Regula* s. Bened. prol. 16 Vgl. 11 1 Ph 3 17 1 Th 1 6 2 14 Eph 5 1 Gal 4 12 II Th 3 7. 9. Sinn vielleicht nur = v. 6; JWeiß will die *μίμησις* auf die ‘ganze Lebensführung’ beziehen, was die Fortsetzung in v. 17 nahelegt: aber es fragt sich, welche besondere Spitze die an sich allgemeine Ermahnung hier hat. 17 Und nun bringt der Apostel einen tatsächlichen Beweis für die Beständigkeit seiner Liebe und Sorge; Timotheus wird bald kommen. *διὰ τοῦτο αὐτὸ* = *ἵνα μιμηταί μου γίνησθε*. Über Timotheus s. zu I Tim 1 2 Act 16 1. Er ist zur Zeit bereits abgereist, aber noch nicht in Korinth angekommen, wie 16 10 lehrt: aus der letzten Stelle ersehen wir auch, daß er nicht der Über-

18 überall in jeder Gemeinde lehre. Es haben sich aber einige aufgebläht,
 19 als würde ich nicht zu euch kommen. (So wisset denn:) ich werde
 schnell zu euch kommen, wenn der Herr will, und (dann) in Erfah-
 rung bringen, wie es nicht mit den Worten, sondern mit der Kraft
 20 jener Aufgeblähten bestellt ist. Denn das Reich Gottes besteht nicht
 21 in Worten, sondern in Kraft. Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock
 zu euch kommen, oder mit Liebe und dem Geist der Milde?!

5 Überhaupt hört man ja bei euch von Unzucht, und zwar einer
 derartigen Unzucht, wie sie nicht einmal bei den Heiden (vorkommt),
 2 daß einer das Weib seines Vaters hat. Und (dabei) seid ihr aufgeblasen
 und seid nicht lieber traurig geworden, um den aus eurer Mitte zu be-
 3 seitigen, der diese Tat begangen hat? Denn ich habe, abwesend dem
 Leibe aber anwesend dem Geiste nach, bereits das Urteil wie (persön-
 4 lich) anwesend gefällt, daß der, welcher dies so verbochen hat, nach-
 dem ihr euch im Namen des Herrn Jesu versammelt habt samt meinem
 5 mit der Kraft unseres Herrn Jesu (ausgerüsteten) Geiste, daß dieser
 Mensch dem Satanas übergeben werde zur Vernichtung des Fleisches,
 6 damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn. Euer (Selbst-)Ruhm
 ist nicht schön, (weil er unbegründet ist). Wißt ihr nicht, daß (schon)

bringer des I Cor ist, wie es der Fall sein würde, wenn ἐπεμψα Aorist des Briefstils wäre. ἀναμνήσει, denn ihr habt sie vergessen. ὁδοῦ meint nicht die v. 11. 12 erwähnte Lebensführung des Apostels, weil dann καθὼς usw. ohne Beziehung dazu wäre: also wohl allgemeiner „Grundsätze“, eine Bedeutung, die an sich naheliegt und ebenso im Anschluß an das Bild von den zwei Wegen (Did. 1 1 vgl. Bousset Judentum ³276) wie als Nachbildung des hebräischen הלכות (Bousset) erwachsen konnte, vgl. auch 12 a1. μου (wie εὐαγγέλιόν μου Rm 2 16 statt sonstigem εὐ. θεοῦ Rm 1 1) verursacht durch μνηταί μου 16. Der Satz mit καθὼς ist inhaltlich parallel zu τὰς ὁδοῦς μου usw. zweites Objekt zu ἀναμνήσει. Vgl. zu 12. 18 Aber auch diesen Beweis muß er gegen Mißdeutung noch sicherstellen; und dabei wird der Ton wieder merklich schärfer. Die Böswilligen in Korinth haben bereits gefragt: Warum kommt Paulus denn nicht selbst? und auch eine Antwort gefunden: diese τινές meinen, Paulus wage sich im Bewußtsein seiner Inferiorität nicht wieder nach Korinth, das folgt aus ἐφυσιώθησαν. 19 εἰν ὁ κύριος θελήσῃ wie Jac 4 15 vgl. Rm 1 10 15 32 ist auch außerchristlich geläufige Formel der frommen Sprache: vgl. Deißmann Neue Bibelstudien 80, Kuhring De praepos. Graec. (Diss. Bonn 1906) p. 44, ABrinkmann De dial. Platoni falso addictis *(Diss. Bonn 1891) p. 11. 20 vgl. I Th 1 5. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, gewöhnlich bei Paulus rein eschatologisch angesehen (I Cor 6 9. 10 15 24 Gal 5 21 I Th 2 12 II Th 1 5) gilt hier wie Col 1 13 4 11 und in der völlig parallelen Stelle *Rm 14 17 als in der Gemeinde Christi sich bereits offenbarend. ἐν λόγῳ ergänze ἐστίν wie Epiktet II 1 4 ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἐστίν ἐν κρίσει φαντασιῶν καὶ τοῦ κακοῦ ὁσαύτως. εἰ γὰρ ἐν κακῇ προαιρέσει τὸ κακόν (sc. ἐστίν = besteht vgl. II 8 4) IV 10 8 II 22 19 III 22 27 ff. 24 55 IV 11 20 οὐκ ἐστίν ἐν τῇ κεκορησθαι τὸ καλόν, ἀλλ' ἐν τῇ λόγῳ. 21 ἐν ῥάβδῳ ist gut griechisch (kein Hebraismus) und auch erst durch das folgende ἐν ἀγάπῃ im voraus beeinflusst vgl. 2 s. 4 II 2 1 I Th 1 5. PTeht. I 41 εὖ σὺν ἄλλοις πλείοσι ἐν μαχαίραις παραγινόμενου vgl. Kuhring De praepos. Graec. p. 43 f. V Ziemlich abrupt setzt ein neuer Abschnitt ein: Tadel eines Falles von

Unzucht in der Gemeinde. Das Präsens ἔχειν weist darauf hin, daß es sich um dauernden, wohl ehelichen, Besitz handelt. Es lebt also jemand mit der zweiten Frau seines (inzwischen verstorbenen?) Vaters, nicht mit seiner eigenen Mutter, was Pls betonen würde. Das ist nicht nur Lev 18 7. 8 20 11 (vgl. Mischna Sanhedr. VII 4) verboten, sondern auch im römischen Recht s. Caius Instit. I 63 *item eam (uxorem ducere non licet), quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit. ideo autem diximus „quondam“, quia, si adhuc constant eae nuptiae, per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione mihi nupta esse non potest, quia neque eadem duobus nupta esse potest neque idem duas uxores habere.* Wahr* scheinlich handelt es sich um eine wilde Ehe mit der entlaufenen oder geschiedenen Frau des noch lebenden Vaters. Von der Frau selbst redet Pls gar nicht, wohl weil sie keine Christin war: vielleicht auch, weil die Handlung des Mannes bestimmend ist (Mt 5 32 so JWeiß). 1 ὅλως (generalisierend)* leitet die Steigerung des Tadels ein: ich habe 'überhaupt' noch ganz andere Dinge an euch auszusetzen: und (v. 2) dabei seid ihr noch aufgeblasen (Rückbeziehung auf 4 18. 19). JWeiß versteht ὅλως ἀκούεται: usw. als 'allgemein hört man von Unzucht, die bei euch im Schwange geht': so kommt ὅλως nicht vor. ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία ist nachlässige Ausdrucksweise, ergänze οὐσα. Hinter ἔθνεσιν fügt die Koine LP pe Chrys ὀνομάζεται zur Glättung der Konstruktion an. 4 ἐν τῷ ὀνόματι hier prägnant 'unter Anrufung des Namens Jesu' (s. Heitmüller Im Namen Jesu S. 73 ff.): ἐν τῷ ὀνόματι wird durch die Wortstellung zu συναχθέντων ὑμῶν, nicht zu παραδοῦναι gewiesen.

5 Pls wünscht also, die Gemeinde solle sich unter Anrufung des Namens Jesu versammeln, er selbst will mit seinem Geiste auch zugegen sein („er denkt wirklich an eine geistige Fernwirkung“ Bousset). Dieser Versammlung wird die im* Gebet angerufene Wunderkraft Jesu selbst nicht fehlen, so daß ihre feierliche Verfluchung „Wir übergeben dich dem Satan“ (dazu vgl. Deißmann Licht v. Osten 257) den Tod des Verurteilten zur Folge haben wird. Sein dadurch von der σάρξ befreites πνεῦμα (= die mit dem Pneuma Christi verbundene Seele = αὐτός 3 15 s. Exk. zu Rm 11) wird im Jenseits auf irgendeine uns unbekannte Weise sich der Vollkommenheit nähern können (vgl. 11 32, zu 15 23 Exc. zu II 5 10), so daß schließliche* Rettung im Gericht als möglich erscheint Pls stellt sich die Wirkung des Fluches so vor, wie sie Act 5 5. 10 dargestellt wird. Weitere Parallelen Act 13 11 Actus Petri (Vercellenses) 2 die Ehebrecherin Rufina gelähmt beim Abendmahl (vgl. Acta Thomae 6), 15 Simon Magus verstummt für einige Tage. 32 Tod des Simon Magus. Acta Johannis 41 f. Zerstörung des Artemistempels in Ephesus. Acta Thomae 6 wird dem bösen Mundschenk sein sofortiger Tod als Strafe für seine ἀδικία angekündigt mit den Worten ὁ θεός μου ἀφήσει σοι εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα τὴν ἀδικίαν ταύτην, εἰς δὲ τὸν κόσμον τοῦτον δειξάι αὐτοῦ τὰ θαυμάσια (also wie v. 5b) und Acta Johannis 86 stirbt auf das Gebet des Apostels hin der unbußfertige Fortunatus: da sagt Johannes ἀπέχει(ς) τὸ τέκνον σου διάβολε (vgl. v. 5^a I Tim 1 20). Lehrreich auch Ign. Eph. 13 1 διὰν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ καὶ λύεται ὁ ὀλεσθρὸς αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Zum Ganzen s. EvDobschütz Die urchristl. Gemeinden S. 269—272. Zu beachten ist, daß die Disziplinalgewalt nicht* bestimmten Beamten, sondern der ganzen Gemeinde zugesprochen wird; vgl. I Clem. 54 2. MDibelius Geisterwelt 38 f. meint, Pls zeichne hier nur „sein Ideal der Bestrafung“, während die Aufforderung zum wirklichen Handeln erst v. 13 folge.

6 καύχημα weist wieder auf 2^a zurück. „μικρά“ ζύμη weil es nur „ein vereinzelter Fall“ ist, wie die Korinther sagen werden. Das Bild Gal 5 9 Mt 13 33 par. 16 6 par. οὐ lassen mehrere Latt aus (*sic enim nonnulli et maxime Latini codices habent* sagt Aug. c. epist. Parm. III 2, 5): dann wird das Wort bittere Ironie. ζυμοί: dafür hier wie Gal 5 9 δολοί eine alte

7 ein wenig Sauerteig den ganzen Teig säuert? Schafft zur Reinigung den alten Sauerteig hinaus, damit ihr frischer Teig seiet, wie ihr ja (wirklich) die »Ungesäuerten« seid: denn unser Passah(lamm) ist gesopfert, (nämlich) Christus. So wollen wir denn (das Passah) feiern nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit. Ich habe euch in dem Briefe (allerdings) geschrieben, ihr sollt nicht mit Unzüchtigen verkehren; (aber) nicht überhaupt mit den Unzüchtigen in dieser Welt oder den Gaunern und Räubern oder Götzendienern, denn dann müßtet ihr ja aus der Welt gehen. Jetzt aber schreibe ich euch, ihr sollt nicht (mit ihm) verkehren, wenn ein sogenannter Bruder ein Unzüchtiger oder Gauner oder Götzdiener oder Lasterer oder Trunkenbold oder Räuber ist: mit einem solchen Menschen sollt ihr auch nicht zusammen essen. Denn was habe ich die Draußenstehenden zu richten? 13 Habt ihr nicht die drinnen zu richten? Die draußen wird Gott richten! »Tilget den Bösen aus eurer Mitte!«

6 Wenn einer von euch einen Zwist mit dem andern hat, so bringt er es über sich, bei den Gesetzlosen sein Urteil zu holen und nicht bei den Heiligen?! Oder wißt ihr etwa nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn von euch die Welt ihr Urteil empfängt, dann seid ihr für die geringfügigsten Rechtshändel nicht zuständig? Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden, ge-

Variante, die schon in der Presbyterpredigt bei Irenaeus^{1st} (IV 27 4) begegnet (= *corruptil*), ferner in D Tert Latt, aber auch bei Basilius. Diese Variante *fällt ganz aus dem Bild (denn der Sauerteig 'verdirbt' doch den Teig nicht, im Gegenteil) in die Anwendung: was bei Pls nicht verwunderlich wäre. Sowohl das Fehlen von οὐ wie δολοῖ könnte Urtext sein und die Lesart des ägypt. Textes Eintragung des Normalen. 7 prägnant für 'reinigt euch, indem ihr den alten Sauerteig hinausschafft' in der v. 4 beschriebenen Weise. παλαιὸν paßt zum Bilde, da 'Sauerteig' alter Teig vom Tage vorher ist, der sauer geworden ist, und zur Anwendung, insofern die Laster noch Überbleibsel der 'alten', heidnischen Zeit (des παλαιῶ; ἀνθρώπου Rm 6 6 Eph 4 22 Col 3 9 Heinrici JWeiß sind. Es liegt aber zugleich eine Anspielung auf Ex 12 19 13 7 vor: in der Passahzeit darf kein Sauerteig im Lande sein. *καθώς ἐστε ἄζυμοι wird durch das folgende καὶ γὰρ usw. erläutert. 'Wie ihr denn als Christen die wahren ἄζυμοι seid, denn durch Christi als des wahren Passahlammes Tod ist das echte Passah eingeleitet, in dem wir beständig leben; s also laßt es uns auch wirklich ohne Sündensauerteig feiern.' D. h. Pls allegorisiert hier das Passahfest und faßt es als „Typus“ des Christentums, in welchem der alte Sauerteig heidnischer Laster keine Stätte mehr findet. Man hat die Stelle real gefaßt: 'Wie ihr denn in diesen Tagen tatsächlich ohne Sauerteig lebt . . also laßt uns Ostern feiern' und unter Hinweis auf 16 8 daraus Abfassung des Briefes vor Ostern erschließen wollen. Aber der Mittelsatz verbietet das: auch wenn die Korinther schon ein πάσχα σταυρώσιμον am 14. Nisan gefeiert hätten (ESchwartz Z. f. nt. Wiss. 1906, 10 ff.), was wenig wahrscheinlich ist, konnte sich Pls nicht so ausdrücken: ἐτύθη kann nur von dem einen Mal auf Golgatha, nicht von der Gedächtnisfeier gesagt sein. Für die Entscheidung der Frage, ob Pls der synoptischen

oder johanneischen Ansetzung des Todestages folge, gibt die Stelle natürlich gar nichts aus. 8 Statt *πονηρίας* liest G *πορνείας* wie in Rm 1 29 DG: s. zu d. St. 9 *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* ebenso ungenau, wie wir zu sprechen pflegen 'in dem Briefe' (= ihr wißt schon in welchem, hier wohl 'im vorigen' vgl. II Cor 7 8): also ist ein Brief vorhergegangen (vgl. 7 1), in dem, wohl unter andern allgemeinen Ermahnungen auch die sich befand *μὴ συναναμίγυσθαι πόρνοις* (vgl. Aristeas 142) usw., wie v. 10. 11 zeigen. Die Korinther haben in ihrer Antwort auf die Undurchführbarkeit dieses absoluten Verbotes hingewiesen; Pls korrigiert ihre Wortklauberei.

Da Pls auf eine Korrespondenz mit den Korinthern hinweist, in der die Thematata *πορνεία* (5 9—13 6 12—20) und *εἰδωλόθυτα* (8 1—13) behandelt wurden, liegt es nahe anzunehmen, das Aposteldekret (Act 15 23—29) sei in Korinth bekannt geworden,* etwa durch Petrus überbracht, und habe eine Diskussion sowie Anfragen bei Pls verursacht. Das wäre recht gut möglich, wenn dies Dekret erst nach dem „Apostelkonvent“ etwa infolge des antiochenischen Zwischenfalles (Gal 2 11—14) aufgestellt worden wäre: so Hirsch Z. f. ntliche Wiss. 29, 65 f. vgl. Harnack Studien z. Gesch. d. NT (1931) 1, 23 f. Die beiden genannten Verbote sind die für die Lebenshaltung der Christen entscheidenden (vgl. Apc 2 14. 20), während die zwei andern (*αἵμα* und *πικτόν*) kaum praktische Schwierigkeiten gemacht haben werden.

10 Vgl. Cicero de finibus III 73 *qui convenienter naturae victurus est, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab eius procuratione* (s. HKoch Z. f. ntliche Wiss. 21, 137). 11 *ἔγραψα* der Aorist hier dem Briefstil entsprechend statt des Präsens. Über den Lasterkatalog s. Exk. zu Rm 1 36. *μηδὲ συνεσθίειν* Verschärfung des allgemeinen *μὴ συναναμίγυσθαι*. Das Wort zielt auf gemeinschaftliche Mahlzeiten, wie sie Gal 2 12 erwähnt sind: das Herrenmahl I Cor 11 20 ff. gehört natürlich auch dazu. Über jüdische* Zurückhaltung s. Billerbeck 4, 374. 12 *τοὺς ἔξω* (Mc 4 11 I Th 4 12 Col 4 5 I Tim 3 7 vgl. *τοῖς ἐκτός* Sir prol. *παρὰ τῶν ἔξωθεν* Jos. Ant. XV 9, 2): über die Nichtchristen gebe ich doch keine disziplinarischen Anordnungen?! *τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν καὶ τοὺς ἔσω οὐχί; τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε* liest sa, sichtlich korrigierend. 13 Zitat nach Dt 17 7 u. ö., wo aber stets *ἐξαπείς* statt *ἐξάρατε* steht. VI Kaum durch die in 5 12 liegende Andeutung* vermittelt folgt ein weiterer Fall, in dem Pls mit der Gemeinde unzufrieden ist. 1 *πράγμα ἔχειν πρὸς τινα* = 'einen Prozeß mit jemand haben' Preisigke Wörterbuch 2, 349. Die Juden der Diaspora hatten vielfach ihre eigene Zivilgerichtsbarkeit (Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III 4 74. 114 Jean Juster les juifs dans l'empire romain 2, 110 f. Billerbeck 3, 362 f.) und Pls wünscht,* daß die Christen diese Selbständigkeit auch für sich beibehalten. Die Kirche ist tatsächlich diesen Weg gegangen. *ἄδικοι* = 'Heiden', deren Charakteristikum die *ἀδικία* ist Rm 1 18. 29 2 s. Vgl. I Clem. 45 4 60 s. 2 Vgl. Dan Θ 7 22 *ἕως οὗ ἦλθεν ὁ παλαιὸς ἡμέρων καὶ τὸ κρίμα ἔδωκεν ἁγίους ὑψίστου*. Sap Sal 3 s. Henoch 1 9 (vgl. Jud 14. 15 u. ö. Billerbeck 3, 363). Mt 19 28 par. Apc 20 4.* *ἐν ὑμῖν* 'forensisch' wie 14 11 Aristides oratio 7 p. 71 Dind., or. 46 p. 283 und 334 Dind. Polybios 17, 6 1 u. ö. Deißmann In Christo Index s. v. *ἐν ἀνάξιοι* ἔστε nämlich gegenseitig, einer in den Augen des andern. 3 Daß die Christen über den Engeln stehn werden, hat seine Parallele in syr. Apoc. Baruch 51 12 *Die Herrlichkeit wird alsdann bei den Gerechten größer sein als bei den Engeln*. Das Gericht, von dem hier gesprochen wird, erstreckt sich natürlich über die gefallenen Engel: vgl. Jud 6 II Petr 2 4 Henoch 91 15 u. ö. s. Exc. zu II 5 10 Bousset Rel. d. Judent. 3 251 f., Dibelius Geisterwelt 10 ff. *βιωτικά* sind die den Lebensunterhalt (*βίος*) betreffenden Dinge, speziell Vermögensangelegenheiten s. Dibelius zu Herm. Vis. I 3 1 Preisigke Wörterbuch 1, 270.

4 schweige denn über alltägliches? Und wenn ihr nun alltägliche Rechts-
händel habt, setzt ihr (trotzdem), die nichts in der Gemeinde gelten,
5 gerade die zu Richtern ein? Zur Beschämung sage ich euch das. Ist
denn wirklich unter euch kein einziger Verständiger, der zwischen sei-
nem (einen) Bruder (und dem andern Bruder) einen Entscheid fällen
6 kann? Sondern ein Bruder prozessiert mit dem andern, und zwar vor
7 Ungläubigen? Dabei ist es überhaupt schon eine Ungehörigkeit für euch,
daß ihr Prozesse miteinander habt! Weshalb laßt ihr euch nicht lieber
8 Unrecht tun, weshalb nicht lieber berauben? Nein, ihr tut (selbst) Un-
9 recht und beraubt (andere), und dazu noch Brüder! Oder wißt ihr
(etwa) nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben wer-
den? Irret euch nicht: weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehe-
10 brecher noch Weichlinge noch Knabenschänder noch Diebe noch Gauner,
nicht Trunkenbolde, nicht Lästere, nicht Räuber werden das Reich
11 Gottes ererben. Und das waret ihr, manche! Aber ihr seid abgewa-
schen, seid geheiligt, seid gerecht gemacht durch den Namen des Herrn
Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes.

12 'Alles ist mir erlaubt', aber nicht alles nützt. 'Alles ist mir erlaubt',
13 aber ich werde mich doch nicht von etwas beherrschen lassen! Die
Speisen sind für den Bauch, und der Bauch ist für die Speisen: Gott
wird jenen wie diese vernichten. Der Leib aber ist nicht für die
14 Hurerei, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib: Gott
hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine
15 Macht. Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Soll
ich nun die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern der Hure
16 machen? Nimmermehr! Oder wißt ihr nicht, daß wer an der Hure
hängt, (mit ihr) ein Leib ist? »Denn es werden, so heißt es, die zwei

*4—5 οἱ ἐξουθενημένοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ sind 'die Leute, die in der Gemeinde nichts zu sagen haben', d. h. die Heiden. V. 4 und 5 wiederholen in anderer Form den Gedanken von 2. 8, wobei v. 5 noch einen ironischen Hinweis auf das c. 1 f. berührte Streben nach σοφία bringt: hier könnt ihr euch wirklich als σοφοί zeigen. Auch in der jüdischen Gemeinde konnten Vermögensstreitigkeiten durch Laienrichter (ἰδιῶται) entschieden werden bab. Sanh. f. 3^a Billerbeck 3, 364. ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ist Laxheit im Ausdruck für ἀ. μ. τ. ἀ. καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ wie die Peschito den Text pedantisch verbessert; Wettstein konjiziert τῶν ἀδελφῶν. 7 ἡττημα s. zu Rm 11¹² vgl. Libanius Antiochicus § 167 I p. 326²³ Reiske (I 492¹¹ Förster) εἰς ἐλάττωμα χίτριται = 'es wird als ein Minus angerechnet'. Zum Inhalt Mt 5^{39 ff.} I Petr 2²³: JWeiß verweist auf Beispiele der Diatribe Musonius p. 11⁷ Hense. Seneca ep. 95. 52. Epiktet IV 5¹⁰ u. a. 9 ἀδικοι weist auf ἀδικεῖτε v. 8 zurück und schließt logisch die Erörterung v. 1—8 ab. Der folgende Lasterkatalog, der Gal 5^{19—21} ähnlich wiederkehrt (s. Exk. zu Rm 1³¹ Deißmann Licht v. Osten⁴ 269), spinnt das Thema von 9^a weiter ohne direkte Beziehung zu 1—8, wohl aber in dem Bestreben, zu dem v. 12—20 zu behandelnden Thema überzuleiten. Der Grundgedanke ist klar: 'die Zeit der Fleischessünden liegt seit der Taufe hinter euch'. μὴ πλανᾶσθε wie 15³⁸ Gal 6⁷ Jac 1¹⁶ Lc 21⁸ eine der Diatribe entlehnte Wendung: μὴ πλανᾶσθε,

ἄνδρες Epiktet IV 6²³ μὴ ἐξαπατάσθε ebenda II 22¹⁵ Epikur ebenda II 20⁷. Ein μαλακὸς ist das Passivum zum ἀρσενολίτης (s. Deißmann Licht v. Osten⁴ 131 + 269). 11 Das beschränkende τινὲς ist sehr geschickt unkonstruiert eingeschoben, nicht τινὲς ὑμῶν ἦσαν. Sowohl ἀπελούσασθε wie ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου I. X. zeigt, daß von der Taufe die Rede ist, die ja auch das πνεῦμα verleiht s. z. Rm 6⁴. ἄγιοι durch die Taufe wie Rm 6¹³ = 19, δικαιωθέντες ebenda 6⁷, 18. Zu beachten der klangvolle Schluß. 12 Mit wirkungsvollem Kontrast bringt Pls jetzt die aus der geschilderten Reinheit und Gerechtigkeit mit Unrecht gezogene Konsequenz. Das wiederholte πάντα μοι ἔστιν (s. 10²³) kann im Sinne „gnostischer“ Freiheit (8¹) gemeint sein (JWeiß), oder es war vielleicht ein antijudaistisches Schlagwort des Pls wie πάντα ὑμῶν ἐστὶ 3²¹ f., (vgl. I Tim 1⁹ δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται), das ihm die Korinther jetzt zur Rechtfertigung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs vorgehalten haben. Denn obwohl erst 7¹ der Brief der Korinther direkt erwähnt wird, geht Pls doch bereits 5⁹ ff. sichtlich auf ihn ein (gegen Schmiedel, Bachmann). Und es ist nicht abzusehen, warum Pls trotz der prinzipiellen Erledigung der πορνεία-Frage 5¹¹ und der dort pädagogisch als selbstverständlich angenommenen Voraussetzung, hierin mit der Gemeinde übereinzustimmen, nicht jetzt die vielleicht nur von einzelnen geltend gemachten Einwürfe sorgfältig widerlegen sollte. Er wiederholt sich doch auch im Römerbriefe des öfteren (gegen Heinrici für Meyers Auffassung). „In der Korinthergemeinde war die echt hellenische Auffassung vertreten, daß die ungeregelte Befriedigung der geschlechtlichen Bedürfnisse keineswegs unsittlich und schlecht, sondern eben einfach natürlich sei“ (Bousset). Diese Theorie in ihren äußersten Konsequenzen vertraten die Kyniker: Diog. Laert. VI 69 berichtet von Diogenes εἰῶθαι δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ καὶ τὰ Δίμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης usw. (s. dazu die Noten des Menagius, ebenso zu VI 46). Die Stoiker schwankten: Chrysipp befürwortete noch den Kynikern folgend Weibergemeinschaft Diog. Laert. VII 131 (vgl. Dyroff Ethik der alten Stoa 218), während Musonius περὶ ἀφροδισίων (ed. Hense p. 63 ff.) ganz auf der Seite des Pls steht. Lüttgert, Freiheitspredigt 127 will diesen Libertinismus von der Christuspartei herleiten. 12^b Vgl. Sir 37²⁸. ἐγὼ durch die Stellung des οὐκ betont. Das Passiv ἐξουσιασθήσομαι nur hier, im Gegensatz zu ἔστιν = ἐξουσιάζω von Paulus gebildet. Ich werde doch die ἐξουσία, die ich über alles habe, nicht einem andern Ding über mich geben. Heinrici verweist mit Recht auf das kynisch-stoische Freiheitsideal, wie es Epiktet IV 1 zeichnet (ἐλευθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, δὲ οὐτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι usw.): an eine solche Stimmung appelliert der Apostel in v. 12^b. Dann folgt aber v. 13–16 eine ganz unhellenische Argumentation, die ruckweise vorgetragen wird und nicht leicht zu verstehen ist, ähnlich wie die Ausführungen Rm 5¹² ff. Es soll bewiesen werden, daß Essen und Geschlechtsverkehr mit der πόρνη (d. h. jeder außereheliche) nicht auf einer Stufe stehen. Beim Essen kommen zwei Faktoren in Betracht: Speise und Magen — beide sind vergänglich und deshalb indifferent, Gott kümmert sich nicht um sie (v. 13). Beim Geschlechtsverkehr ebenso zwei Faktoren: die Dirne und der eigene Leib — von diesen ist der zweite Faktor aber zur Auferstehung bestimmt, Gott hat also ein Interesse an ihm (v. 14); er ist ferner bekanntlich (s. 12¹³ ff., zu 15^{42–44}) jetzt schon Leib des im Christen wohnenden erhöhten Herrn (v. 15); da nun nach Gen 2²⁴ der Beischlaf die beiden Teilnehmer zu einem Leibe vereinigt (v. 16) wird in diesem Falle der Leib Christi mit dem Leib der Dirne verschmolzen zu einem Leibe, so daß tatsächlich der Leib Christi zum Leib der Dirne wird (v. 15): daß dies eine Entheiligung ist, braucht nicht erst bewiesen werden. Klarer wäre

- 17 »zu einem Fleische sein.« Wer aber am Herrn hängt, ist (mit ihm)
 18 ein Geist. Fliehet die Hurerei. Jede Sünde, die der Mensch tut, bleibt
 außerhalb seines Leibes, der Hurer aber sündigt gegen seinen eigenen
 19 Leib. Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des in euch
 wohnenden heiligen Geistes ist, den ihr von Gott habt, und daß ihr
 20 nicht mehr euch selbst gehört? Denn ihr seid bar erkauf worden:
 nun ehret auch Gott mit eurem Leibe!
- 7 Was ihr aber (ferner noch) geschrieben habt, so ist es für den Menschen
 2 gut, ein Weib nicht zu berühren; aber um der Hurerei willen soll
 jeder sein eigenes Weib haben und jede ihren eigenen Mann haben.
 3 Dem Weibe soll der Mann die schuldige Pflicht entrichten, und eben-
 4 so auch das Weib dem Mann. Das Weib hat nicht Macht über ihren
 eigenen Leib, sondern der Mann; und ebenso hat auch der Mann über
 5 seinen eigenen Leib nicht Macht, sondern das Weib. Entziehet euch
 einander nicht, außer mit beiderseitiger Zustimmung auf (kurze) Zeit,
 damit ihr euch dem Gebet widmet und dann wieder zusammen seid,
 damit euch der Satan nicht verführe auf Grund eurer Unenthaltbarkeit.

das Ganze, wenn Pls v. 14 statt ἡμᾶς das deutliche τὰ σώματα ἡμῶν eingesetzt hätte. ἄρας ohne Betonung wie Lc 5 24 f. ἄρας τὸ κλινιδίον σου πορεύου usw. Die Erklärung ἄρας τὰ ἑαυτοῦ μέλη τοῦ εἶναι Χριστοῦ (Joh. [Chrys.?] Catene 116 5 [nicht X 152^c M.]) obwohl von Heinrici und Schmiedel gebilligt (= 'diese Eigenschaft austilgend'), beseitigt den wesentlichen Gedanken, daß es eben Christi Glieder sind, die zu Gliedern der Dirne gemacht werden. 14 ἐξεγερᾷ ist die bestbezeugte, auch Marcion, Irenäus und Tertullian bekannte
 * Lesart: sowohl ἐξεγείρει A D P min pe als ἐξίγειρεν B 67 Orig (α 78) vg^{var} bedeuten eine Spiritualisierung. 17 Das Wort σάρκα im Zitat löst nun eine andere Ideenreihe aus: als ob er v. 18 geschrieben hätte ὁ κολλώμενος τῇ πόρῃ μία σὰρξ ἐστίν, fährt er fort: 'und ihr seid doch nicht mehr σὰρξ, sondern πνεῦμα'. Die v. 16 nachgebildete Form will sagen: 'wer dem Herrn
 * anhängt ist mit ihm eins und zwar Geist'. v. 18 setzt ein neuer Gedanke ein, der nicht mehr beweist, daß Hurerei überhaupt Sünde ist — das ist erledigt — sondern, daß es eine besonders schwere Sünde ist: 'ihr schändet euren eigenen Leib'. Was Pls damit sagen will, liegt auf der Hand. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn man das πᾶν . . . ἐκτός v. 18 als absolute Wahrheit fassen will: denn tatsächlich sind doch auch Schlemmerei, Trunksucht, Selbstverstümmelung und gar Selbstmord Verbrechen gegen den eigenen Leib: der Apostel denkt hier eben nicht an diese Laster, so wenig wie der
 * Leser, der sich ganz dem Eindruck der Worte des Pls hingibt. Erst wenn man kommentierend darüber reflektiert, merkt man, daß v. 18^b nicht völlig richtig ist. Dann kehrt v. 19 wieder zu v. 15—17 zurück, während er zu v. 18 außer Beziehung steht; denn v. 18 argumentiert eben vom Begriff des ἰδίου σώμα aus, den v. 19 beseitigt: οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν. Der Gedanke
 * schon 3 16. 17 und II Cor 6 16. 20 γάρ: ihr seid nicht mehr eure Eigentümer, weil euch Gott gekauft hat. Über die Vorstellung des 'Erkaufens' s. zu
 * Gal 3 13 4 5. τιμῆς wie 7 23 nicht = *pretio magno*, wie die Vulgata auslegt, denn auf die Höhe des Preises kommt es hier nicht an, sondern einfach wie Act 7 16 und P. Tebt. 5 185 'die Beamten sollen den Bauern nicht Frondienste für ihre Privatinteressen aufladen μηδὲ οἰνικά ἢ σιτικά γενήματα ἐπιρίπτειν (= auferlegen) τιμῆς (= gegen Bezahlung) . . . μηδὲ συναναγκάζειν

ἔργα δωρεάν (= umsonst) συντελεῖν. Ebenda 5¹⁹⁴ ebenso τιμῆς = 'gegen Bezahlung', wohl auch P. Fay. 134 s τῆς τιμῆς. δὴ haben ABC sa Grr D^{gr}* G^{sr} KLP pe Chr: om. S bo Orig. Grr d Iren: ἄρα γε δοξάσατε τὸν θεὸν liest* Method. de resurr. I 60 4 (= Epiph. 64, 52 s nach M), δοξάσατε δὴ ἄρα τὸν θ. liest Chrys. X p. 227 d, δοξάσατε δὴ ἄρατε τὸν θ. Chrys. X 153 e XI 571 b [vgl. Field's Ausg. II p. 591], *glorificate et portate deum* g vg Marcion Tert. Ursprünglich scheint der Satz ohne Partikel begonnen zu haben; diesem stilistischen Mangel half man auf verschiedene Weise ab. δὴ setzte sich zumeist durch: daneben begegnet ἄρα oder ἄρα γε; letzteres wurde schon früh in ἄρατε verschrieben und nun mit der rezipierten Lesart δοξάσατε δὴ kombiniert: Marcion las schon so, ebenso die ältesten Lateiner, im Osten noch Chrysostomos. Am Ende von v. 20 fügt die Koine an καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν ἀντὶ τοῦ θεοῦ KLP pe Chrys. VII Es folgt, wohl im Anschluß an die Reihenfolge der Dinge im korinthischen Gemeindebrief, die Antwort auf eine Interpellation, wie der Apostel zur Ehe stehe. Die Antwort lautet unzweideutig, daß sie ein durch die Schwachheit des Fleisches vielfach notwendig werdendes Übel sei. Von einer höheren Wertung der Ehe, wie wir sie z. B. bei dem Stoiker Musonius 13^ab (ed. Hense p. 67 ff. = Beilage 1. Vgl. Wendland Kultur² S. 43 s 86) finden, ist keine Rede (auch v. 14 II Cor 11 2 nicht, s. zu d. St.). In seiner ausschließlich von der in Christus wurzelnden Lebensaufgabe erfüllten und die nahe Parusie erwartenden Seele hat der Gedanke an irdische Liebe keinen Raum: so ist es erklärlich, daß die Frage, ob er durch sie nicht auch innerlichen Gewinn haben könne, ihm gar nicht auftaucht. Die Ehe ist der völligen Hingabe an Gott hinderlich v. 33 ff. und hat zudem jetzt, wo große Prüfungen bevorstehen, viel irdisches Leid zur Folge v. 28: so kann er in der Ehe kein Gut, sondern höchstens ein prinzipielles ἀδύνατον anerkennen, das aber in praxi leicht gefährlich werden kann.* Zur Frage, ob Pls etwa Witwer gewesen sei vgl. JJeremias Z. f. nt. Wiss. 25, 310 ff., 28, 321 ff. und dagegen EFascher ebd. 28, 62 ff. 1 Die Jungfräulichkeit ist das ethische Ideal: wer es nicht bewahren kann, 2 soll zur Verhütung der πορνεία heiraten. Aus diesem Zweck der Ehe ergibt sich die Pflichtmäßigkeit des Geschlechtsverkehrs in der Ehe. Dieser Vers zeigt auch wieder, wie die Worte des Apostels cum grano salis zu verstehen und nicht zu pressen sind: sonst käme hier ein Ehegebot für jedermann zutage. Das empfindet Pls selbst und fügt deshalb v. 6 an. Das Fehlen von καὶ ἐκάστη — ἐχέτω in G min Tert. de pud. 16 (Clem?) ist ein alter durch Überspringen vom ersten auf das zweite ἐχέτω (Homoioteleuton) verursachter Schreibfehler. 3 ὀφείλῃν wie die etwas euphemistische Lesart der Koine (KL pe) ὀφειλομένην εὐνοίαν (dazu vgl. Wettstein) oder ὀφειλομένην τιμὴν (Chrys) vom ehelichen Geschlechtsverkehr. Jüdische Parallelen bei Billerbeck 3, 368 ff. 4 Musonius 13^a p. 67 s H. meint, die Eheleute müssen κοινὰ ἡγείσθαι πάντα* καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα. 5 Es scheint also in Korinth bedenkliche Leute gegeben zu haben, die meinten, es sei auch für die Eheleute besser, ganz auf den Geschlechtsverkehr zu verzichten: von diesen wird die Interpellation ausgegangen sein, ihnen gilt die ganze Antwort v. 1—7. An sich ist die *continentia* das Beste: wer aber einmal verheiratet ist, für den ist sie nicht gestattet, außer gelegentlich mit Zustimmung des anderen Teiles zu religiösem Zwecke, aber, wohl gemerkt, nur auf relativ kurze Zeit, da sonst Gefahr ist διὰ τὴν ἀκρασίαν: die *incontinentia* ist eben Charaktereigenschaft der Verheirateten, sonst wären sie ja ehelos geblieben. καὶ πάντιν . . . ἦτε ist an den Satz mit ἕνα logisch ungenau attrahiert: Zweck der Verabredung ist zu beten, nicht auch 'wieder beisammen zu sein'. Korrekt müßte es imperativisch heißen 'und dann kommt wieder zusammen'. τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ προσ-

6. 7 Das sage ich aber als Erlaubnis, nicht als Befehl. Ich wollte aber, daß alle Menschen wären wie ich — aber jeder hat seine eigene Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so.

8 Ich sage aber den Unverheirateten und den Witwen, daß es ihnen
9 gut ist, wenn sie bleiben wie ich, wenn sie aber nicht enthaltsam sein
10 können, sollen sie heiraten; denn besser ist heiraten als brennen. Den
Verheirateten aber befehle nicht ich, sondern der Herr, daß ein Weib
11 sich vom Mann nicht scheiden lassen soll, — wenn sie es aber doch
tut, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit ihrem Mann wieder
versöhnen — und daß der Mann sein Weib nicht fortschicken soll.
12 Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder ein ungläubiges Weib hat, und sie will gern mit ihm (zusammen)wohnen,
13 so soll er sie nicht fortschicken. Und ein Weib, das einen ungläubigen Mann hat, und er will gern mit ihr zusammenwohnen, soll den Mann
14 nicht fortschicken. Denn der ungläubige Mann ist durch das Weib geheiligt, und das ungläubige Weib ist durch den Bruder geheiligt: denn sonst wären ja eure Kinder unrein — nun aber sind sie (doch)
15 heilig. Wenn aber der ungläubige (Teil) sich scheidet, so mag er es tun; der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht ge-
16 bunden; Gott hat euch doch zum Frieden berufen. Denn was weißt du, Weib, ob du deinen Mann retten wirst, oder was weißt du, Mann,

ευχῇ lesen vervollständigend KL pe go. Statt ἦτε haben Koinezeugen
*(KLP Chr) verdeutlichend συνέρχησθε: eine andere alte, aber jetzt bei keinem griechischen Zeugen mehr erhaltene Lesart lautete etwa ἐπιστρέψετε = *revertimini* g vg *euch wendet* pe go. Die Vorstellung, daß der Geschlechtsverkehr kultisch unrein mache und die Vornahme einer religiösen Handlung Enthaltensamkeit zur Vorbedingung habe, ist bei Juden (Ex 19 15 Lev 15 18 I Reg 21 5 u. ö. s. JWeiß S. 174 4) und Heiden gleichmäßig verbreitet: Ovid Fasti II 328 f. IV 657 Amores III 10 1 f. Tibull I 3 25 f. II 1 11 u. ö. s. Wettstein. Dittenberger Syll³ III 982 s ff. ἀγνεύεωσαν δὲ καὶ εἰσώτεωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ναὸν οἱ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γυναικὸς καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς αὐθημερόν, ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας καὶ ἀλλοτρίου δευτεράιοι λουσάμενοι vgl. die Note. Ebenda 1157 40 Or. inscr. I 56 32 II 573 6. Auch Origenes (Catene 123 11 ff.) erklärt unsere Stelle so unter Verweis auf die heidnische und jüdische Sitte: εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν εἰδώλων Ἑλλήνες ἔστιν ὅτε ἀγνεύουσι, πόσῳ πλέον σὺ ὁ τῷ θεῷ τῶν ὄλων εὐχόμενος vgl. EFehrle
* Kultische Keuschheit (1910). εἰ μὴ τι ἂν 'wenn nicht etwa' (Deißmann Neue Bibelst. 32). 6 τοῦτο = v. 2—5 (nicht etwa v. 5 allein) wie die Fortsetzung v. 7 zeigt. κατὰ συγγνώμην heißt 'als Konzession' (sc. 'die ich der menschlichen Schwachheit mache', wobei τοῦτο auf v. 2—5 geht) und ist nicht = γνώμη 'das ist meine persönliche Ansicht' (im Gegensatz zu einem Befehl des Herrn) wie v. 25 vgl. 10. 12. 40 9 14. 7^a Dieser Konzession gegenüber wird noch einmal der 'eigentliche' Wunsch, der v. 1 ausgesprochene prinzipielle Standpunkt betont. 7^b 'Der eine hat dies, der andere jenes Charisma' ist eine feine Wendung für das, was er eigentlich sagen will 'der eine hat *das Charisma der *continentia*, der andere hat es nicht — dafür aber vielleicht ein anderes'. Man erkennt den Sinn dieser Darlegungen vollständig, wenn man hier den Wortlaut preßt und die Ehe auch als χάρισμα bezeichnet und positiv gewürdigt finden will, wie WMichaelis Z. f. system. Theol. 5 (1927/8)

426 ff. 8—9 ἄγαμος ist jede noch nicht verheiratete Person, ohne spezielle Beziehung auf ihr Alter oder Geschlecht. Möglich bleibt aber, daß Pls entgegen dem üblichen Sprachgebrauch bei ἄγαμοι auch an die Witwer denkt (vgl. v. 11. 34): der Zusammenhang legt das nahe. Die Witwen werden besonders hervorgehoben, wie sie denn auch v. 39—40 nochmals behandelt werden. δὲ als Gegensatz (trotz v. 1. 7), weil der vorige Abschnitt am ausführlichsten von den Verheirateten handelte. 10—11 ὁ κύριος entsprechend Mt 19^e + Lc^a 16¹⁸ (nicht Mt 5³² = 19⁹). Beachtenswert ist, daß Pls nicht auf eine in den Händen der Gemeinde befindliche Spruchsammlung verweist; auch I Th 4¹⁵ und I Cor 9¹⁴ 11²³ tut er das nicht. καὶ 'doch' wie 4⁷. 'Falls sie sich doch schon getrennt haben sollte' oder 'falls sie sich aber doch trennt': beides ist sprachlich möglich, das zweite sprachlich das normale, das erste seltener, aber sachlich hier leichter, weil dann Pls keine Ausnahme von dem Herrengebot gestattet, sondern nur den Fall der bereits vorliegenden (unwissentlichen?) Übertretung regelt. Das χωρισθῆναι muß parallel dem ἀρτεῖναι v. 11 die aktive Handlung der Scheidung bedeuten: die also hier auch bei der Frau als möglich angenommen wird. Das entspricht dem jüdischen Recht der Mischna, wonach die Frau auf Ausstellung eines Scheidebriefs klagen kann (Juster les Juifs dans l'empire romain 2, 57) und ist vollends nach römischer wie griechischer Rechtsanschauung statthaft (RSohm Institutionen⁷ § 97, Puchta Institutionen II^a § 291, CFHerrmann Griech. Privataltertümer IV^a 261). JWeiß hält nach Holsten 11^a für interpoliert, weil die Ausnahme nach der (Herren-) Regel v. 10 unerträglich sei. 12 Auch der Ausdruck τοῖς λοιποῖς auf v. 8 bezogen ist wieder logisch ungenau: es wird kein Leser, der bei 12^a innehält, erraten, daß nun von Mischehen die Rede sein soll. Für diese gilt, wie v. 15 zeigt, das strenge Gebot des Herrn v. 10 nicht. 14 Der Christ braucht das eheliche Zusammenleben mit dem heidnisch gebliebenen Ehegatten nicht als befleckend zu scheuen, denn dieser wird eben durch die Ehe mit einem ἅγιος auch seinerseits heilig. Beweis: wäre dies nicht der Fall, so wären die aus der Ehe entsprungenen Kinder 'unrein', während sie doch 'bekanntlich' ἅγιοι sind. Der Gedanke, auf dem die Argumentation ruht, wird nicht ausgesprochen. Es mag der sein, daß ebenso wie die Kinder ohne eigenes Zutun durch die leibliche Abstammung von einem Christen oder einer Christin in geheimnisvoller Weise geheiligt werden, so auch der heidnische Ehegatte durch den geschlechtlichen Verkehr mit dem christlichen Teil geheiligt wird.* Wie letzteres zu denken ist, darf man sich vielleicht nach Analogie von 6¹⁵ f. vorstellen. Zu dem Gedanken vgl. bab. Jebamoth f. 78^a. *Wenn eine Proselytin schwanger war, braucht das Kind, wenn es geboren wird, nicht getauft zu werden:* denn die Taufe der Mutter gilt auch für es als Taufe. Weiteres bei Billerbeck 3, 374. Die Lesarten τῇ γυναικὶ + τῇ πιστῇ DG vg Tert pe und statt τῷ ἀδελφῷ: τῷ ἀνδρὶ KL go Chr oder τῷ ἀνδρὶ τῷ πιστῷ vg Iren Tert pe sind Versuche zur völligen Parallelisierung. 15 δεδούλωται ist beim ersten Lesen verständlicher als bei eindringendem Interpretieren, also nicht scharf zu fassen. Entweder 'ist nicht sklavisch an den andern Teil gebunden' oder 'an die Ehe gebunden'. καλεῖν ἐν = καλεῖν εἰς entstanden aus 'rufen <um> in Frieden <zu sein>' Gal 1^e I Th 4⁷ Eph 4⁴. Eine wider den Willen des einen Teils aufrecht erhaltene Ehe ist aber alles andere wie Frieden. ὑμᾶς SAC bo K min (cf. I Th 2¹²): ἡμᾶς B sa Orig (α 78) DG vg Tert^a L pe go Chr (vgl. I Th 4⁷): für beide Lesarten kann man gute Gründe beibringen. 16 Und das einzige vom christlichen Standpunkte aus gewichtige Gegenargument beruht auf zu ungewisser Basis. Der Vers zeigt zugleich, daß der unchristliche Teil zwar objektiv-mystisch ἅγιος ist (v. 14), aber daß diese Heiligkeit von ihm subjektiv-ethisch angeeignet werden muß, um zur σωτηρία

17 ob du dein Weib retten wirst? Sondern: wie es jedem der Herr zugeteilt hat, wie jeden der Herr berufen hat, so soll er (weiter) wandeln.
 18 Und so verordne ich's in allen Gemeinden. Ist jemand beschnitten berufen, so soll er sich nicht (die Vorhaut) überziehen. Ist jemand
 19 unbeschnitten berufen, so soll er sich nicht beschneiden lassen. Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern (auf) Erfüllung der Gebote Gottes (kommt es an). Jeder soll in dem Stande,
 20 in dem er berufen wurde, darin bleiben. Bist du als Sklave berufen, so laß es dir nicht leid sein, sondern auch wenn du frei werden kannst,
 22 bleibe erst recht dabei. Denn wer als Sklave im Herrn berufen ist, der ist Freigelassener des Herrn, und ebenso ist, wer als Freier berufen
 23 ist, Sklave Christi. Ihr seid bar erkaufte worden; (nun) werdet nicht
 24 Sklaven von Menschen. Jeder soll, worin er berufen wurde, (liebe) Brüder, darin bleiben vor Gott.

25 Über die Jungfrauen aber habe ich keinen Befehl des Herrn, gebe aber meine Meinung ab, als einer, dem vom Herrn die Barmherzigkeit geworden ist, beauftragt zu sein. Ich denke nun, daß dies wegen der bevorstehenden Not gut ist, daß es gut für den Menschen
 27 ist, so zu sein. Bist du an dein Weib gebunden, so suche keine
 28 Trennung; bist du vom Weibe getrennt, so suche kein Weib. Wenn du aber doch heiratest, so sündigst du nicht, und wenn die Jungfrau heiratet, so sündigt sie nicht. Aber solche werden fleischliche Trübsal

zu führen. 17 Das folgende εἰ μὴ = 'sondern' zeigt, daß v. 16 nicht zu v. 18. 14 als weitere Begründung gehört und zu fassen ist 'ob du nicht vielleicht doch den Gatten retten wirst', was sprachlich möglich wäre. Über alles Verhalten in solchen Fällen hat die Generalregel (= v. 20) zu entscheiden, die v. 17 gibt. Über ἐν τ. ἐκκλ. πάσαις vgl. zu 12. Ob das Folgende nur allgemeiner Exkurs ist oder durch korinthische Verhältnisse veranlaßt. Erörterung (etwa weitere Fragen aus dem Brief) können wir nicht sagen. 18 ἐπισπάσθω sc. τὴν ἀκροβυστίαν vgl. I Macc 1 15 Assumpt. Mosis 83, Epiphanius de metris et ponderibus 16 ὅσοι γὰρ ἀπὸ Ἰουδαίων Σαρμαρείταις προσφεύγουσιν ἀντιπαράτεμνονται . . . καὶ ἀπὸ περιτομῆς ἀκρόβυστοι γίνονται τέχνητινι ἱατρικῇ διὰ τοῦ καλουμένου σπαθιστήρος τὴν τῶν μελῶν ὑποδερματίδα ὑποσπαθισθέντες, ῥαφέντες τε καὶ κολλητικοῖς περιοδευθέντες ἀκροβυστίαν αὐτῆς αὐτὴν ἀποτελοῦσιν, s. Wettstein, Schürer I⁴ 194 26, J. Ludolf Com. ad hist. Aeth. 1691 p. 270 ff. Billerbeck 4 31 ff. 19 Das Wort ist zur Beurteilung der paulinischen Theologie wichtig: es kehrt Gal 5 6 6 15 wieder mit den charakteristischen Varianten im Nachsatz: τίρησις ἐντολῶν θεοῦ = πίστις *δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη = καὶ νῆ κτίσις. Ein Scholion zu Gal 6 15 (s. zu d. St.) behauptet, ein ἀπόκρυφον Μωσέως sei die Quelle des Wortes. 20 κλησις bezeichnet hier, wie aus dem Zusammenhang und aus v. 24 klar wird, den Zustand des Beschnitten- resp. Unbeschnittenseins, ist also etwa = 'Stand' wie unser Wort 'Beruf'. Parallelen zu diesem Sprachgebrauch fehlen. Ist er *von Pls geschaffen? KHoll Ges. Aufs., 3, 190. 21 Schon Joh. Chrys. X 164^a M. Catene 141 17 weiß, daß manche Erklärer zu 'μᾶλλον χρῆσαι' ergänzen τῇ ἐλευθερίᾳ, also erklären: εἰ δύνασαι ἐλευθερωθῆναι, ἐλευθερωθήτω (Hierzu vgl. A. Steinmann Sklavenlos u. alte Kirche 64 ff., F. J. Koopmans de servit. antiqua Diss. Groningen 1920 p. 119 ff.). Er ergänzt aber τῇ δουλείᾳ (vgl. Ign.

Pol. 4^a) und weist richtig auf das Folgende hin, das den Sklaven tröstet* und ihm zeigt, daß er an der bürgerlichen Freiheit nichts verliert, 22 da er die wahre d. h. sittliche Freiheit des Christen besitzt. Stoische Behandlung des Themas z. B. Epiktet IV 1, Cicero Paradoxa 5, Arch. f. Gesch. d. Philos.* I 509 ff. ἐν wie 15. Die formell parallelen Genitive κυρίου und Χριστοῦ sind inhaltlich verschieden (wie Rm 3 25 f. δικαιοσύνη αὐτοῦ): der ἀπελευθερος* κυρίου ist nicht (analog *Cai libertus*) ein aus der Sklaverei des Herrn von diesem entlassener, sondern durch den Herrn aus der Sklaverei befreit: korrekt wäre ἀπ. ἀμαρτίας: zum Bilde vgl. Rm 6 18. 22 8 2 Gal 5 1 Ign. Rom. 4 3 Deißmann Licht v. Osten⁴ 274 ff. weist auf Inschriften (Dittenberger Syll. II² 845 ff. vgl. III³ 1205) hin, in denen ein Sklave durch Scheinverkauf (ἐπ' ἐλευθερίᾳ) an den Apollo freigelassen wird: aber er ist doch auch da nicht ἀπελευθερος θεοῦ. Dagegen δοῦλος Χριστοῦ ist gen. possessoris s.* Exk. z. Rm 10 9 Rm 6 19. V. 23 resümiert wie v. 24: τιμὴς ἡγοράσθητε wie 6 20. Das an sich vieldeutige und formell durch 22^b bedingte Wort v. 23^b warnt vor der Sklaverei gegenüber menschlichen Vorurteilen, welche Beseitigung (der Beschneidung und ?) der sozialen Unterschiede als Vorbedingung der religiösen Gleichberechtigung fordern. Wendland Kultur² 231. 24 ist (nach 20) Zusammenfassung von 21—22 (oder 18—22 ?). Dann ist παρὰ θεῷ ein stilistisch nachschleppender Zusatz, der das Wesentliche betont: μόνον μενέτω παρὰ θεῷ = τηρῶν ἐντολὰς θεοῦ wie v. 19^b sagt, vgl. auch v. 35^b. 25—40 Mit v. 25 wendet sich Pls zu den unverheirateten Mädchen im allgemeinen und wohl noch nicht zu den „verlobten“ παρθένοι (s. zu v. 36 ff.): er wiederholt das* Prinzip von v. 20 in v. 26. 27 und fügt in v. 28 hinzu, daß eine Veränderung zur Ehe keine Sünde sei, aber praktisch Trübsal im Gefolge habe; das begründet er in v. 29—35, wobei auch die Erschwerung des religiösen Lebens durch die Ehe betont wird. In v. 36—38 wird dann die spezielle Frage der geistlich verlobten παρθένοι ausführlicher behandelt. Dann kommt er nochmals v. 39—40 im Sinne von v. 8 auf die Witwen zurück. 25 Auch hier kann sich Pls so wenig wie v. 12. 40 (im Gegensatz zu v. 10 I Th 4 15 I Cor 9 14 11 23) auf ein einschlägiges Herrenwort beziehen. V. 25^b ist stärker als 40^b und wohl nach I Th 2 4 δεδοικμάμεθα πιστευθῆνα: τὸ εὐαγγέλιον zu erklären: 'Vertrauensmann, Beauftragter des Herrn': so JWeiß. In diesem Sinne ist πιστός auf syrischen Inschriften geradezu als Titel geläufig: Le Bas-Waddington Voyage III nr. 2022*. 2029. 2034. 2045 f. 2127 f. 2130. 2219. 2238—40. 2243. 2394 ἐκτίσθη τὸ περιβόλαιον τῆς αὐλῆς διὰ Κασσίου Μαλιχάθου κόμης Παιμέας καὶ Παύλου Μαξιμίνου κόμης Μαρδόχων, πιστῶν 2395. 26 Zwei Aussageformen verquickt: νομίζω τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὕτως ἐστίν und νομίζω ὅτι καλὸν ἄνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι. οὕτως = unverheiratet, wie 40 und 29 ff. zeigen. Es ist der auch in der Form (ἄνθρώπῳ) allgemein ausgesprochene Grundsatz des Pls, daß sich um der Nähe der Parusie willen die Ehelosigkeit empfiehlt, ἡ ἐνεστώσα ἀνάγκη = 23^b θλίψις, von der uns nur die „kurze Zeit“ 29 noch trennt. Das Asyndeton, mit dem v. 27 einsetzt, ist stilistisch ganz wirkungsvoll vgl. Teles² p. 106 Hense (JWeiß). Wer 26 οὕτως = 'so wie man ist' (vgl. 20. 21) übersetzt, erhält einen nicht schöneren, sondern glatteren Übergang, aber einen fremden Gedanken: Pls bezeichnet als positives 'Gut' in diesem Zusammenhang nur die Ehelosigkeit. Sie soll zwar nicht auf Kosten der bereits übernommenen Pflichten gewonnen werden, aber wer sie hat, tut gut sie zu bewahren; der Nachdruck liegt auf 27^b 28 καὶ wie 4 7. ἡμάρτες gnomischer Aorist: es ist von dem zukünftigen Fall die Rede, wie es dem üblichen Gebrauch des Conj. Aor. entspricht und auch durch ἔξουσιν empfohlen wird; die Vergangenheit ist in 27* behandelt. ἡ παρθένος ist hier allgemein jede Jungfrau, nicht speziell die geistliche Verlobte von v. 35 ff., wie*

- 29 haben, ich aber möchte euch das erspart wissen. Das aber sage ich euch, Brüder: die Zeit ist (eng) begrenzt: daß fürderhin, die Weiber
 30 haben, seien als hätten sie keine, und die da weinen, als weinten sie nicht, und die da sich freuen, als freuten sie sich nicht, und die da
 31 kaufen, als behielten sie es nicht, und die mit der Welt verkehren, als hätten sie nichts davon. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht.
 32 Ich möchte aber, daß ihr ohne Sorgen wäret. Der Unverheiratete
 33 sorgt um des Herrn Sache, wie er dem Herrn gefalle, der Verheiratete
 34 sorgt um die Dinge der Welt, wie er dem Weibe gefalle, und (so) ist er geteilt. Und das unverheiratete Weib und die Jungfrau sorgt um des Herrn Sache, daß sie heilig sei an Leib und Geist. Die Verheiratete aber sorgt um die Dinge der Welt, wie sie dem Manne gefalle. Das sage ich aber zu eurem eigenen Besten, nicht um euch eine Schlinge überzuwerfen, sondern damit ihr ehrbar und treu beim
 35 Herrn bleibt ohne Ablenkung. Wenn aber einer gegen seine Jungfrau nicht ehrbar zu handeln glaubt, wenn er brünstig ist und es so sein muß, so mag er tun, was er will, er sündigt nicht, sie sollen heiraten.
 37 Wer aber in seinem Herzen fest steht und keine Not hat, sondern Macht hat über seinen Willen, und das in seinem Herzen beschlossen hat,
 38 seine Jungfrau (als solche) zu bewahren, der handelt gut. So daß, wer seine Jungfrau heiratet, gut handelt, und wer (sie) nicht heiratet, besser

JWeiß will: siehe AJülicher Prot. Monatshefte 1918, 112 ff. τῇ σαρκί = am Leibe vgl. etwa Mc 13 17 par., doch meint Pls Trübsal in dieser Welt überhaupt, darum die nähere Ausführung in v. 29 ff. φείδομαι vgl. 32^a. V. 29 hinter ἀδελφοί Kolon. τοῦτό φημι erklärend wie 15 50. τὸ λοιπόν steht verloren zwischen zwei Sätzen: man kann es zum vorhergehenden ziehen, oder auch *in den ἔνα-Satz konstruieren: 'damit in Zukunft'. ἔνα damit nach Gottes Willen. Da Pls sein Ideal entwickelt, ist in 29^b kein Gegensatz gegen 2 ff. 10 ff. 27^a enthalten. 30 Die Zusammenstellung der Zustände ist kunstlos: aber der Gedanke tritt klar hervor: die Beziehungen zu dieser Welt sollen wertlos sein. „Hier scheint die stoische ἀταραξία durch“ (JWeiß). 31 Χρησθῆναι *c. acc. kommt um diese Zeit noch nicht vor (nur Vorstufen II Macc 4 19 Jer 13 7. 10); der Kasus ist hier durch καταχρ., welches den acc. regiert, veranlaßt: aber es ist eine große sprachliche Härte. σχῆμα 'dieser' Welt vgl. *Rm 12 2. 32^a schließt 29—31 ab und wird im folgenden näher ausgeführt: an die Stelle der Sorge um Irdisches soll die Sorge um das Heilige treten. 33 καὶ μεμέρισται gibt nur als Ende des vorangehenden, nicht als Beginn eines neuen Satzes befriedigenden Sinn 'geteilt zwischen irdischen und ewigen Gedanken'. 34 Die Lesart¹⁾ καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ B sa P min vg wird also der Urtext sein. Daran war anstößig sowohl das den parallelen Satzbau störende καὶ μεμέρισται als auch das ἄγαμος bei γυνή. Beides korrigiert²⁾ der bei Cyprian erhaltene Text: er streicht καὶ μεμέρισται und stellt ἄγαμος hinter παρθένος de hab. virg. 5 Test. III 32 sic et mulier et virgo innupta cogitat ea usw. Schonender ist³⁾ eine andere Korrektur, die nur ἄγαμος umstellt und anders abteilt: [καὶ hat nur D] μεμέρισται [καὶ om. D Latt] ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος. ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ D^a G Tert Ambr Ambst KL pe Chrys. 4) der ägyptische Text kombiniert¹ und²: καὶ μεμέρισται [καὶ om. bo] ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος. ἡ ἄγαμος

μερὶν SA bo Orig (α 78) Aug.; Clem. Str. III 88 s scheint ἄγαμος vor με-
 ρινῶν gelesen zu haben. ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος ist die Witwe oder die geschiedene
 Frau (vgl. v. 11, 16), παρθένος das noch unverheiratete Mädchen. πνεῦμα =
 'Seele' vgl. Exk. zu Rm 8 11, das πνεῦμα im engeren Sinne ist ja doch eo
 ipso ἅγιον: die gleiche Forderung umgekehrt ausgedrückt II Cor 7 1. τὰ
 τοῦ κόσμου om. B Tert: man kann das Zufügen dieser Worte aus dem Be-
 streben zur Herstellung des vollen Satzparallelismus erklären und ihr Fehlen
 als ursprünglich ansehen; aber die Bezeugung ist doch zu schwach, und die
 Streichung kann besseren Anschluß des πῶς-Satzes bezwecken. 35 Der Nach-
 druck, mit dem Pls betont, daß er lediglich im Interesse der Korinther aus
 christlichem Gesichtspunkt handle, auch ihnen keine Schlinge überwerfen
 wolle, ist auffällig. Das tertium comparationis beim βρόχος (= Lasso) ist das
 'fangen'. Der Apostel scheint sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, er
 zwingt den Korinthern seine Gebote auf, um sie fest am Gängelband halten
 zu können. Dann bekommt die Scheidung der Autoritäten v. 10 und die Be-
 tonung, er gebe seine Mahnungen 'als Christ' (nicht 'als Apostel'!) v. 40
 einen gegensätzlichen Sinn. Die Form von 35 ist dem πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν
 σύμφορον angeglichen, was hart ist: um dieser Konstruktion willen hat Pls
 das Wort εὐπάρεδρος neu gebildet = ἵνα καλοὶ πάρεδροι τοῦ κυρίου ἀπερι-
 σπάστως γένησθε. 36 γαμίζω lesen angleichend DG vg Latt pe. 36–38 Beide
 Verse sind völlig parallel gebaut, so daß das Subjekt in beiden ein gleich-
 artiges sein muß: der Parallelismus zeigt nun, daßdem ὑπέρακμος sein und
 dem ὀφείλει γίνεσθαι gegenübersteht das μὴ ἔχων ἀνάγκην, dem θέλει das
 ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος. Kein Leser, der unvoreingenommen
 an den Text herantritt und vor v. 38 innehält, kann ihn anders verstehen,
 als vom Bräutigam, der schwankt, ob er seine Braut heiraten soll oder nicht.
 Es ist alles klar ohne jede Schwierigkeit, nur der Ausdruck τὴν ἑαυτοῦ παρ-
 θένον statt τὴν ἑαυτοῦ νόμφην ist auffällig. Liest man nun v. 38, so kann
 man nicht anders, als ὁ γαμίζων mit 'der, welcher zur Ehe gibt' übersetzen,
 was der Vater oder Vormund sein muß, der τὴν ἑαυτοῦ παρθένον d. h. also
 seine Tochter verheiratet. Die Folge ist, da das Subjekt eben wegen des τὴν
 ἑαυτοῦ παρθένον in v. 36–38 das gleiche sein muß, daß die Erklärer von
 hier aus die Erklärung von 36–37 revidiert haben: unter Zerstörung des Pa-
 rallelismus wird ἂν ἢ ὑπέρακμος auf die Jungfrau bezogen, was sprachlich
 möglich ist; aber die starke Betonung der Willensfestigkeit des Vaters
 (ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος) wirkt dann grotesk, das μὴ ἔχων
 ἀνάγκην muß zu einem für die Sittsamkeit der Tochter bedenklichen Roman
 ausgebildet werden, und wieso ist (unter paulinischen Christen!) die Ver-
 weigerung der Ehe ein ἀσχημονεῖν? Auch der Ausdruck τὴν ἑαυτοῦ παρθένον
 wird noch seltsamer. Man hat sich jedoch, wenn auch mit Bedenken, in die
 Zwangslage gefunden vgl. Sickenberger Bibl. Zeitschr. III 44 ff., HKoch ebd.
 401 ff., Weymann ebd. VI 377. Aus dieser Schwierigkeit wären wir befreit,*
 wenn γαμίζειν = γαμεῖν sein und 'heiraten' heißen könnte: dann wäre das han-
 delnde Subjekt der Bräutigam, die παρθένος seine Braut. Und in der Tat
 ist die philologische Exaktheit, mit der versichert wird, γαμίζειν be-
 deute 'verheiraten' und nicht 'heiraten' nur eine scheinbare. Das Activum
 γαμίζειν kommt überhaupt nur hier und bei Schriftstellern, die unsere Stelle
 berücksichtigen, vor. Bei schulmäßiger Korrektheit ist ein Verbum auf -ίζω,
 das neben sich eins auf -έω hat, als Causativum zu behandeln (s. Kühner-
 Blaß I 2, 2624^d): vgl. Apollonius de syntaxi III 31 p. 277 19 Sy.: ἔστι γὰρ
 τὸ μὲν πρότερον (ἡγαμῶ) γάμου μεταλαμβάνω, τὸ δὲ ἡγαμίζω γάμου τινὶ
 μεταδίδωμι. Aber diese Schulregel erleidet in der Praxis manche Ausnahme:
 gleichbedeutend sind ὑστερέω und ὑστερίζω, das alte κομέω ist gegenüber

39 handelt. Das Weib ist gebunden, so lange ihr Mann lebt. Wenn aber ihr Mann entschläft, so ist sie frei, wen sie will zu heiraten, nur im
40 Herrn (muß es geschehen). Seliger aber ist sie, wenn sie so bleibt, nach meiner Meinung: ich glaube doch aber auch den Geist Gottes zu haben.

s Was das Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, 'daß wir alle Erkenntnis haben'. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber erbaut.
2 Wenn einer glaubt, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht so
3 erkannt, wie es sein muß. Wenn aber einer Gott lieb hat, der ist von
4 ihm erkannt. Was nun das Essen des Götzenopferfleisches angeht, so wissen wir, 'daß es keinen Götzen in der Welt gibt und daß es
6 keinen anderen Gott gibt, als den einen'. Denn auch, wenn es die sogenannten Götter im Himmel und auf Erden gibt, wie es ja (tatsächlich) viele Götter und viele Herren gibt, so ist doch für uns nur der eine Gott der Vater, aus dem alles (stammt) und zu dem wir (streben) und der eine Herr Jesus Christus, durch den alles (ist) und wir durch

κομίζω 'bringe' und 'bekomme' zurückgetreten, γνωρίζω ist zwar Causativ zu γινώσκω, aber heißt doch recht oft 'ich erfahre' (z. B. Ph 1 22). Diese Erscheinung wird dadurch begreiflich, daß zahlreiche Verba auf -ίζω von Hause aus ja keine kausative, sondern intransitive Bedeutung haben: χρονίζω, ὀφίζω, ἐλπίζω, ἐρίζω, ὑβρίζω u. a. m. und auch die von Radermacher Gram. 23 behandelte Neigung des hellenistischen Griechisch zur Abschwächung transitiver Verba mag das ihrige dazu getan haben. Die Brücke zum Ausgleich bildete wohl, wie Wendland mich belehrt, der itazistisch gesprochene Aorist ἐγάμησα = ἐγάμισα. Vgl. Hatzidakis Einleitung in die neugriechische Gram. S. 395. Mayser Gram. d. griech. Papyri 84. ADebrunner erinnert mich an die Verba auf -ίζω, die 'ein Fest feiern' bedeuten wie παννυχίζω u. ä.: da könnte γαμίζω recht gut = 'Hochzeit feiern' sein. Somit ist, zumal für einen Schriftsteller wie Pls, die Möglichkeit, daß er das seltene Wort *γαμίζω für γαμέω braucht, durchaus zuzugeben. Wenn man also auf diese Weise v. 38 von Bräutigam und Braut erklären kann, bleibt trotzdem noch auffällig der Ausdruck τὴν ἐκείνου παρθένον für die Braut und die starke Betonung der eventuellen sexuell bedingten Notwendigkeit zu heiraten. Für dies Rätsel hat eine ansprechende Lösung im Anschluß an eine Bemerkung Weizsäckers Grafe gegeben (Theol. Arbeiten a. d. rhein. wiss. Pred. Ver. NF III 1899, 57 ff.), HAchelis hat sie (Virgines subintroductae 1902) weiter ausgeführt; vgl. noch AJülicher Protest. Monatshefte 1918, 97 ff. Wir kennen aus der alten Kirche die Sitte des „Syneisaktentums“, daß nämlich fromme Männer mit Jungfrauen zusammen in einer geistlichen Ehe lebten. Schon Hermas Sim. IX 111—4 und Vis. I 1 setzt solche Verhältnisse voraus und schildert zugleich Situationen, die das ὑπέρακμος und die ἀνάγκη drastisch illustrieren. Irenäus I 6 s tadelt den Mißbrauch dieser Sitte bei den Valentinianern wie Tertullian de ieiun. 17 und de virg. vel. 14 bei den Katholiken, kirchliche Verbote sind dann erlassen auf den Konzilien von Elvira c. 27, Ancyra c. 19, Nicaea c. 3, I Carthago c. 3 u. ö. und haben noch lange die kirchlichen Behörden beschäftigt vgl. auch GFicker Amphilochiana I 273 ff. (Näheres bei Achelis). Auch Ephrem Syrus verstand unsere Stelle von einem Syneisaktenverhältnis, wie sein Kommentar ausweist (Herklotz in Bibl. Ztschr.

14, 344 ff.); über die geistlichen Ehen in Syrien s. FCBurkitt Urchristentum im Orient übers. v. EPreuschen 85 ff. und Plooiy Z. f. nt. Wiss. 1923, 8 ff. Durch diese Erklärung allein wird die ganze Situation ebenso wie der Ausdruck τὴν ἑαυτοῦ παρθένον verständlich. 39–40 Ein Nachtrag schärft* das v. 8–10 Gesagte nochmals ein, mit dem Zusatz, die (neue) Ehe müsse ἐν κυρίῳ d. h. mit einem Christen (vgl. Böhlig in nt. Studien f. Heinrici 173) geschlossen werden. Die letzten Worte lassen einen Gegensatz erkennen gegen Pneumatiker, die des Apostels Autorität ablehnen vgl. zu v. 35. ἐδέεται + νόμῳ G Latt LP pe nach Rm 7 2 sinnlos. VIII Unvermittelt wird ein neues Thema „vom Essen des Opferfleisches“ angeschlagen: offenbar im Anschluß an die Disposition des Briefes der Gemeinde. Darin mag etwa gestanden haben: „Wir finden nichts Anstößiges darin, Opferfleisch zu genießen, denn πάντες γινώσιν ἔχομεν οἶδαμεν γάρ. ὅτι οὐδὲν εἰδωλὸν ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς“. οἶδαμεν sagt hier wie 4 Pls, indem er sich mit den Korinthern zusammenfaßt. Wenn man es — dann aber an beiden Stellen! — als Aussage der Korinther nimmt, so ist das Fehlen von γράφετε oder dgl. überaus hart. 1–3 Pls nimmt keinerlei Bezug auf das Aposteldekret (s. zu 6 9) sondern antwortet mit freier Sachlichkeit (vgl. Hirsch Z. f. nt.* Wiss. 1930, 72). Er erwidert: „das weiß ich; aber γινώσκis und γινώσιs ist verschieden, die Liebe muß ihre Frucht sein, nur dann ist sie vollwertig“ (v. 8). 2 οὐπω ist verstärkt worden zu οὐδέπω DG oder οὐδέπω οὐδέν KL pe Chrys. und ἔγνω an die umgebenden Perfekta angeglichen ἔγνωκε KL pe Chrys. 3^b Wir erwarten οὗτος καλῶς ἔγνωκεν αὐτόν: statt dessen die umgekehrte Wendung ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ, die uns zeigt, daß wir im Bereich hellenistischer Mystik sind: Reitzenstein Hell. Myst³ 299 verweist auf Hermes Trismeg. 10, 15 οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι· τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γινώσιs τοῦ θεοῦ. Porphyrius ad Marcell. 21 μανθάνουσι θεοὺς γινώσκονται τε γινωσκομένοις θεοῖς ib. 13 σοφὸς δὲ ἄνθρωπος . . ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος γινώσκειται ὑπὸ θεοῦ: Die Gnosis ist das Einswerden mit Gott, dessen πνεῦμα im Mysterium Wohnung nimmt. Vgl. auch ENorden Agnostos Theos 287, JKroll Lehren d. Hermes Trism. 360 ff. Pls bringt den gleichen Gedanken I Cor 13 12 Gal 4 9 vgl. Mt 11 27 Jo 10 15 Rm 8 29 11 2 II Tim 2 19; Bultmann (Z. f. nt. Wiss.* 1930, 189) betont, daß Pls nur die Formel dem Hellenismus entlehne: er verbinde mit ihr den alttestamentlichen Sinn des von Gott Erwählt- und Angenommenseins vgl. Am 3 2 Jer 1 5. Ähnlich ASchweitzer Mystik des Pls (1930) 297 f. Für diese Auffassung spricht auch die negative Umkehrung der Formel 14 38 εἰ δὲ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται. 4–6 Neue Aufnahme des Themas von v. 1; Pls ist mit den Korinthern einig im Bekenntnis zum Monotheismus: vgl. das jüdische tägliche Gebet, das Schema, welches beginnt ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν (Dt 6 4). Das οἶδαμεν zeigt, daß er wie v. 1 aus dem Brief der Korinther zitiert. In v. 5–6 präzisiert er seine* Meinung schärfer. 5 Die tatsächliche Existenz von Dämonen setzt Pls auch 10 18 ff. voraus: Wendland Kultur² 215. Richtig Joh. Chrys. t. X p. 171¹, Catene 157 28 ἐστίν μὲν, ἀλλ’ οὐκ ἔχει τινὰ ἰσχύν οὐδὲ θεοὶ εἰσιν, ἀλλὰ λίθοι καὶ δαίμονες. κύριοι (s. Exk. zu Rm 10 9) hier um der Antithese willen gewählt. 6 Gott ist letzter Urgrund und Zweck, Christus Vermittler des Weltgeschehens wie des Christenlebens. Über die (hellenistische) Formel s. zu Rm 11 36, Norden Agn. Theos 241. 253. 347. Erik Peterson ΕΙΣ ΘΕΟΣ (1926) 255. Wie man sich hüten muß, dogmatisch zu schematisieren, zeigt Rm 11 36, wo δι’ οὗ τὰ πάντα von Gott ausgesagt wird. δι’ ὃν liest B Noët* bei Epiph. 57, 5 1 (nicht 5 2!), wohl nur sprachliche Variante vgl. Rm 3 25. — Soweit konstatiert Pls seine Übereinstimmung mit den Briefschreibern;

7 ihn. Aber nicht in allen (wohnt) diese Erkenntnis. Manche essen (das Fleisch), weil sie noch immer an den Götzen gewöhnt sind, als Götzenopferfleisch, und ihr Gewissen, das schwach ist, wird befleckt. Speise aber wird uns nicht vor Gott bringen: weder haben wir einen Nachteil, wenn wir nicht essen, noch einen Vorteil, wenn wir essen. Aber sehet zu, daß nicht diese eure Freiheit den Schwachen Anstoß gibt. 10 Denn wenn einer dich mit deiner Erkenntnis im Götzenhause tafeln sieht, wird da nicht sein Gewissen, da er doch schwach ist, erbaut werden zum Götzenopferfleisch essen? Und dann geht der Schwache an deiner Erkenntnis zugrunde, der Bruder, um dessentwillen Christus 12 gestorben ist. Und wenn ihr so gegen die Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen mißhandelt, dann sündigt ihr gegen Christus. 13 Deshalb, wenn Speise meinem Bruder Anstoß gibt, so will ich (lieber) bis in Ewigkeit (überhaupt) kein Fleisch essen, um meinem Bruder keinen Anstoß zu geben.

9 Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unsern 2 Herrn Jesus gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn? Wenn ich für andere kein Apostel bin, so bin ich's doch für euch. Denn das 3 Siegel meines Apostolates seid ihr im Herrn. Das ist meine Antwort

nun kommt die Kehrseite: 7 Der formelle Widerspruch zwischen 1^a und 7^a entspringt nur der temperamentvollen Ausdrucksweise des Apostels. Er argumentiert so: »Daß wir 'alle' die Erkenntnis haben, weiß ich (d. h. will ich zunächst einmal zugeben 1^a). Sie allein nutzt aber nichts, es muß Liebe dabei sein (1^b—8). Ihr Inhalt, der Monotheismus, würde allerdings den Opferfleischgenuß gestatten. Aber jene Voraussetzung (4—6) ist nicht richtig, denn es gibt auch schwache Christen (7)«. — Nur die Lesart συνηθεία SAB bo sa P min gibt den erforderlichen Sinn: συνεδίσει DG vg L pe Chrys ist durch Assimilation an das folgende συνείδησις entstanden. Also manche Heidenchristen haben aus alter Gewohnheit beim Genuß von Opferfleisch noch immer das Bewußtsein, eine kultische Handlung zu Ehren des Götzen zu begehen; an dessen Existenz sie (mit Pls) glauben, dem sie aber abgeschworen haben: und das bedrückt ihr Gewissen (Eingehende Behandlung bei MRauer, die Schwachen in Korinth u. Rom 1923 [Bibl. Studien Bd. 21, 2 3] S. 27 ff. vgl. *auch MDibelius Geisterwelt 67 ff). Da wir diese Erörterung mit 10 14 ff. verbinden müssen, und 10 26 ff. die Generalregel des Verhaltens gibt, so handelt es sich auch hier nicht um das Essen von gekauftem Opferfleisch, sondern, *wie auch v. 10 lehrt, um die Teilnahme an Opfermahlzeiten. Vgl. Rm 14 15. *8 παραστήσει: wohl wie II Cor 4 14 'Gott nahe bringen'. Reitzenstein Z. f. nt. Wiss. 1912, 19 vergleicht den mystischen Gebrauch von συνιστάναι Philostrat vita Apoll. I 12. Die lateinische Bibel übersetzt *commendat*, was gut passen würde, aber nicht zu belegen ist. Nimmt man παραστήσει = 'vor den Richterstuhl bringen' (BGU I 163 s 341 14 III 759 ■ u. ö.), so müßte es weitergehen: οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν περισσεύομεν οὔτε ἐὰν φάγωμεν ὑστερούμεθα, wie auch in A hineinkorrigiert ist. Der bestbezeugte Text aber läßt sich nur wie oben als Wort des Pls verstehen, mit dem er die Meinung der 'Starken', diese Betätigung christlicher Freiheit sei Gott wohlgefällig und ein Zeichen wahrer 'Erkenntnis', kräftig zurückweist (vgl. Rm 14 17). οὔτε *ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν AB bo sa vg: οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσ. οὔτε ἐὰν μὴ φάγ. ὑστ. S Clem. Paed. II 91 DG

Tert LP pe Chrys, dem Sinn nach beides gleich gut. Richtet euer Augenmerk nicht auf die Frage, ob das 'Essen' gut sei oder nicht, sondern **9** darauf, ob Anstoß erregt wird oder nicht. ἐξουσία ὑμῶν im Sinne der Starken 'die Freiheit, die ihr euch nehmt', es ist gnostischer Terminus s. Reitzenstein Hell. Myst. ³802: ἀσθενής so auch 9 ²² I Th 5 14. **10** σε om. B G vg Latt,* wohl um das Beispiel mehr theoretisch zu gestalten. τις einer von den 'Schwachen'. Die folgende Argumentation hat ihre Parallele in Rm 14 13 ff. (s. zu d. St.) Es handelt sich um Teilnahme an Opfermahlzeiten in Tempeln, wie solche sich regelmäßig an staatliche wie private Opfer anschließen: s. Wissowa Religion und Kultus d. Römer² S. 419, Marquardt Röm. Staatsverwaltung III² 160, Stengel Griechische Kultusaltertümer³ S. 116 ff. οἰκοδομηθήσεται ironisch gebraucht: die aus dem vorliegenden Zusammenhang nicht motivierte Wahl des auffälligen Wortes mag durch den Brief der Korinther verursacht sein, in dem etwa stand, man »erbaue sich an dieser Betätigung christlicher Freiheit«: Paulus antwortet: »diese sogenannte 'Erbaueung' führt den Schwachen zum Verderben«. **11** Vgl. Rm 14 15. Über γάρ s. zu 9 10. Die Schwierigkeit des γάρ hat zu Änderungen geführt. ἀπόλλυται γάρ haben SB bo sa Clem. Str. IV 97 1 min go: καὶ ἀπόλλυται D min pe* Chr. καὶ ἀπολείπει G L vg Iren¹; ohne Partikel zitiert Clem. Paed. II 10 5. **12** Resultat: so wird eure angeblich gottgefällige, in Wirklichkeit lieblose, Handlungsweise zur Sünde gegen Christus. **13** Daraus ergibt sich, für mich wenigstens — meint Pls — die Forderung, aus Rücksicht auf meinen Bruder lieber zuviel als zu wenig zu tun! vgl. Rm 14 21. Dies letzte Thema v. 13 wird nun in cap. **IX** weitergeführt und mit einer Apologie gegen Anzweiflung der Apostelwürde des Pls verbunden, die durch korinthische Ereignisse (Kephassleute, v. 3) veranlaßt sein muß. Pls als Muster christlicher Rücksichtnahme verzichtet um des Evangeliums willen auf alle Vorrechte des Apostels und legt sich Entbehrungen und Kasteiungen auf. **1** Die Worte οὐκ εἰμι ἐλεύθερος an erster Stelle SAB bo sa vg Tert Latt P min pe: hinter ἀπόστολος DG Ambst KL go Chrys, eine Umstellung, wie sie im westl. Text öfter begegnet; sie spricht nicht dafür, daß „die Worte einst Randnotiz waren“ (so JWeiß: aber an welchem Rand? dem der Sammlung oder dem des Originalbriefes?). Die Frage οὐκ εἰμι ἐλεύθερος knüpft noch an 8 13 an, 'frei als πνευματικός von allem Gesetz und allen kleinlichen, einengenden Bestimmungen' (vgl. 19); οὐκ εἰμι ἀπόστολος; 'habe ich nicht sogar eine Vorzugsstellung unter den Christen, die mir besondere „Freiheiten“ (ἐξουσίαι) verleiht?' Aber das führt ihn auf die Gegenthese, die Anzweiflung seiner Apostelwürde. Hier liegt ein durch Ideenassoziation (e contrario) verursachter Gedankensprung vor: denn nun widmet Pls zunächst diesem vom Hauptthema (εἰδωλόθυτον ἐσθίειν) ganz abbiegenden Gegenstand eine ausführliche Behandlung v. 3—18, um danach erst v. 19 mit dem Stichwort ἐλεύθερος wieder zu dem zurückzukehren, was er ursprünglich v. 1 hatte darlegen wollen. Auch Gal 1 15 f. bringt Pls sein Schauen des auferstandenen Christus mit seinem Apostelstande in ursächlichen Zusammenhang, wie es im I Cor 15 8 trotz aller dort zu Worte kommenden Bescheidenheit ein Beweis seiner Gleichstellung mit den übrigen Aposteln ist. **2** 'Wenn andere auch mir die Apostelwürde abstreiten — ihr habt sie ja an euch selbst erfahren!' Das Siegel als Echtheitszeichen wie Jo 3 33 IV Macc 7 15. Zum Ausdruck vgl. II Cor 3 2 f. 1 14. ἐν κυρίῳ = 'innerhalb des Bereiches Christi' d. h. soweit es Christen gibt (?): die Worte fehlen D pe go Chrys, sie lassen sich leicht als Angleichung an v. 1 erklären (so JWeiß), aber die Bezeugung der Auslassung ist zu schwach. Ob **3** zum vorherigen oder folgenden gehört, läßt sich nicht aus dem Sprachgebrauch von οὗτος entscheiden, der beide Deutungen

- 4 an meine Kritiker: Haben wir etwa nicht Freiheit zu essen und zu
 5 trinken? Haben wir etwa nicht Freiheit, eine Schwester als Weib mit-
 zunehmen wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und
 6 Kephas? Oder haben allein ich und Barnabas nicht die Freiheit, das
 7 Arbeiten zu unterlassen? Wer zieht je zu Felde und zahlt sich selbst
 den Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und genießt nicht seine Frucht?
 Oder wer hütet eine Herde und genießt nichts von der Milch der Herde?
 8 Ist das etwa bloß menschlich gesprochen, oder sagt das etwa auch das
 9 Gesetz nicht? Steht doch im Gesetze des Moses geschrieben: »Du sollst
 »dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden«. Kümmert sich
 10 Gott etwa um die Ochsen? Oder redet er allenthalben um unsretwillen?
 Um unsretwillen also ist es geschrieben, daß der Pflüger auf Hoffnung
 pflügen soll, und der Drescher (dreschen) auf Hoffnung, (am Ertrag)
 11 Teil zu haben. Wenn wir euch das Geistige gesät haben, was ist es
 12 da großes, wenn wir von euch das Irdische ernten? Wenn andere die
 Freiheit haben, Ansprüche an euch zu machen, kommt es uns dann
 nicht erst recht zu? Aber wir haben von dieser Freiheit keinen Ge-
 brauch gemacht, sondern wir tragen alles, um nur dem Evangelium

gestattet (vgl. II Cor 1¹² Mt 10² Act 8³² auf das Folgende, aber Act 26²⁶). Die feierliche Form paßt weniger zum Abschluß der kurzen Sätze v. 1—2 als zur Einleitung der großen Erörterung v. 4—27. 4—6 Die Entscheidung über die Interpretation von v. 4—5 wird durch v. 6 gegeben. Entweder bringt die mit η eingeleitete Frage eine dritte ἐξουσία, die Pls in Anspruch nimmt, aber freiwillig nicht ausübt — dann ist in v. 4 und 5 das Recht erstens auf allerlei sonst erlaubte Speisen und zweitens auf die Ehe als apostolische ἐξουσία bezeichnet, die dem Pls so gut wie den übrigen Aposteln zusteht, auf deren Ausübung er aber im Sinne von 8¹³ (für die Ehe kann man an 7⁸ denken) um der Brüder willen verzichtet. Diese Auslegung gliedert die ganze Stelle gut in den Gesamtzusammenhang von c. 8—9 und ist deshalb in der 1. Aufl. vorgetragen worden. Nun wird aber in v. 6 durch μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας der Ton stark auf das Subjekt gelegt: hier und nicht im Prädikat muß also das Neue und Wesentliche dieses η -Satzes liegen. Daraus folgt, daß das Prädikat inhaltlich nur eine andere Formulierung der in v. 4. 5 vorliegenden Aussagen enthält, also auch zu ihrer Interpretation verwendet werden darf. Man wird also mit den altkirchlichen Auslegern (Joh. Chrys. X 181^d M. Catene 168¹¹; Theodoret III 219. Catene 166²⁵) zu φαγεῖν καὶ πίνειν und zu γυναικὰ περιάγειν ergänzen dürfen „auf Kosten der Gemeinde“. Der Verzicht auf dies apostolische Vorrecht, das Pls v. 7—14 ausdrücklich begründet, ist in Korinth als Eingeständnis der Minderwertigkeit angesehen worden: Pls wage es nicht, Apostelrechte in Anspruch zu nehmen, weil er wisse, daß er kein wirklicher Apostel sei (vgl. II Cor 11⁷—11). Pls läßt auch sonst auf $\mu\eta$ -Sätze η -Fragen folgen, die denselben Hauptinhalt anders formulieren (Rm 9²⁰ I Cor 1¹³ 9^{8.9}, etwas anders 11²²). 5 ἀδελφή wie Rm 16¹ I Cor 7¹⁵ Phm 2 Jac 2¹⁵ = 'Christin'. ἀπόστολος gebraucht Pls noch im weiteren Sinn; vgl. Exk. zu Rm 1¹. Da hier, wie 15⁷ Gal 1¹⁹, die Brü-
 *der des Herrn zu den Aposteln gerechnet werden, so liegt eine Klimax vor: des Petrus Verhalten wird betont, da man ihn offenbar als Gegenbeispiel eines 'echten' Apostels dem Pls gegenübergestellt hatte. Daß Petrus verheiratet war, wissen wir durch Mc 1³⁰, der Apostel Philippus hatte Töchter

s. Polykrates v. Ephesus bei Euseb. h. e. III 31 s. Das notiert schon Clemens Strom. III 52 s ff., der aber zugleich die in der katholischen Exegese der Folgezeit übliche asketische Idealisierung einleitet. Vgl. Heinrici Beiträge z. Geschichte u. Erklärung des NT I S. 38 ff. Natürlich darf man die Stelle nicht so pressen, als ob alle Apostel verheiratet gewesen wären. 6 Von einer Bekanntschaft der Korinther mit Barnabas (Gal 2 1. 9. 13 Act 4 36 9 27 11—15 Col 4 10) erfahren wir sonst nichts. Hier wird neben Pls auch Barnabas zu den Aposteln gerechnet, so daß jedenfalls an dieser Stelle nicht der von KHoll (Ges. Aufs. 2, 49 ff.) postulierte spezielle Apostelbegriff vorliegt. 7 ὁφώνια ist Terminus technicus 'Sold' Aristeeas ed. Wendland p. 206. 8 οὐ ist nicht Fragepartikel, sondern wirkliche Negation (JWeiß): Pls bringt den Einwurf so wie ihn der fingierte Gegner formen würde: 'das sagt auch das Gesetz nicht!' 9 Das unliterarische κημώσεις (so BDG von κῆμος der Maulkorb) haben die meisten Handschriften (z. B. SAC KLP) durch φημώσεις (= LXX)* ersetzt (anders I Tim 5 18). Das exegetische Prinzip, daß Gott sich nur um hohes kümmere und demnach materielle Detailvorschriften des Gesetzes zu allegorisieren seien, hat auch Philo de specialibus legibus I 260 p. 251: wenn Gott die körperlichen Eigenschaften des Opfertieres beschreibe, so habe man das symbolisch zu verstehen: οὐ γὰρ ὑπὲρ ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἔχόντων. Ähnlich de somniis I 93 p. 634 οὐκ ἄξιον τοὺς αἰρέμενους τὴν τοσαύτην σπουδὴν εἶναι τῷ νομοθέτῃ περὶ ἀμπεχόνης (Oberkleid): vgl. Siegfried Philo S. 304 f. 165 f. Aristeeas epist. 144. Der Grundsatz geht auf stoische Anschauungen zurück s. Wendland Kultur² S. 112 ff. Über die andersartige Stellung der Rabbinen s. Billerbeck 3, 388—399 und besonders 397. 10 Statt der ironisch-rhetorischen Frage, die mit ἢ οὐ beginnen würde, bringt Pls eine wirkliche, ernstgemeinte: daher nur ἦ. 10^b wird der Leser zunächst so verstehen: (Ja), denn um unsretwillen ward geschrieben „Es muß auf Hoffnung der Pflüger pflügen, und der Drescher auf Hoffnung sein Anteil zu bekommen“. Es ist durchaus möglich, daß diese Auffassung richtig ist, wenn nämlich das mit ἐγρηφη eingeführte ein Zitat ist, das etwa in einem verlorenen Apokryphon stand. Will man aber die auf οὐ folgenden Worte nicht als ein unbekanntes Zitat fassen, so muß man übersetzen: 'Um unsretwillen also ist das (Dt 25⁴) geschrieben, daß nämlich der Pflüger auf Hoffnung pflügen muß usw.' Es ist also δι' ἡμᾶς als Gegensatz zu βούων μέλει: beide Male auf die 'Menschen' zu beziehen. Dann ist der Gedankenfortschritt klar: 'Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden. 10 Gottes Wort bezieht sich nicht auf Ochsen, sondern durchweg auf Menschen. Die Stelle sagt also, daß der menschliche Ackersmann Anspruch auf den irdischen Ertrag seiner Arbeit hat. 11 Analog hat erst recht der geistige Ackersmann Anspruch auf irdischen Entgelt für seine Arbeit'. Dadurch wird alles klar, und auch μέγα bekommt erst den vollen Ton 'erst recht'. Pls gibt in 10^b die allegorische Exegese von Dt 25⁴, um dann v 11 auf den vorliegenden Fall zu schließen: da ich auch ein Ackersmann bin, gilt das Wort auch, und zwar in noch höherem Maße, für mich. Bei dieser Auslegung kann γὰρ hinter δι' ἡμᾶς nicht begründend sein, sondern ist = οὖν, wie 8 11, wo der in 10 ausgesprochene Gedanke sogar zu seiner Konsequenz weitergeführt wird = 'und dann' 'infolgedessen'. Ähnlich Rm 4 s. 9. wo auch keine Begründung einer vorausgeschickten These, sondern die begründende Antwort auf die Frage mit γὰρ eingeleitet wird: einfach weiterführend ist γὰρ 9 19 und 10 1. 11 σαρκικά trotz des Gegensatzes zu πνευματικά ohne die Nebenbedeutung des 'Sündigen', sondern wie Rm 15 27 = 'irdisch' (s. Exk. zu Rm 8 11), 'Güter dieser Welt', deren Erstreben aber gerade hier als erlaubt verfochten wird. 12 ἡ ὑμῶν ἐξουσία mit Gen. obj. der Person wie Epiktet

13 Christi kein Hindernis zu schaffen. Wißt ihr nicht, daß die Opfer-
 14 priester die Opferstücke essen, daß die Beisitzer des Altares am Altar
 15 Anteil haben? So hat auch der Herr den Verkündigern des Evangeliums
 16 befohlen, vom Evangelium zu leben; ich aber habe mir nichts davon
 17 je zu Nutze gemacht. Und ich habe das nicht geschrieben, damit nun
 18 so mit mir verfahren werde, denn ich will lieber sterben, als — meinen
 19 Ruhm soll mir keiner rauben. Denn wenn ich das Evangelium ver-
 20 kündige, habe ich mich nicht zu rühmen, denn das ist für mich eine
 21 Notwendigkeit, denn wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium ver-
 22 kündige. Ja, wenn ich das aus eigenem Entschluß tue, dann habe ich
 23 Lohn (zu erwarten): aber wenn ich's (wie es der Fall ist) ohne eigenen
 24 Entschluß tue, so bin ich (nur) mit einem Amte betraut. Und welchen
 Lohn habe ich denn nun? Den, daß ich bei der Verkündigung das
 Evangelium ohne Kosten darbiere, so daß ich von meinem Recht am
 Evangelium keinen Gebrauch mache. Indem ich nämlich (dadurch)
 allen gegenüber frei war, habe ich mich allen zum Sklaven gemacht,
 um die Mehrzahl zu gewinnen. Und ich bin den Juden wie ein Jude ge-
 worden, um die Juden zu gewinnen, den Gesetzesleuten wie ein Gesetzes-
 mann, obwohl ich gar kein Gesetzesmann bin, um die Gesetzesleute
 zu gewinnen, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, obwohl ich nicht gesetzlos
 vor Gott, sondern gebunden im Gesetz an Christus bin, um die Gesetz-
 losen zu gewinnen, ich bin in den Schwachen ein Schwacher geworden,
 um die Schwachen zu gewinnen, allen bin ich alles geworden, um
 allewege einige zu retten. Alles (das) aber tue ich um des Evangeliums
 willen, um an ihm Anteil zu bekommen. Wißt ihr nicht, daß die in
 der Rennbahn Laufenden zwar alle laufen, daß aber (nur) einer den
 Siegespreis bekommt? So müßt (auch) ihr laufen, um (ihn) zu ergreifen.

III 24⁷⁰ τίς οὖν ἐτι ἔχει μου ἐξουσίαν; IV 12⁸ ἐγὼ αὐτὸς ἑμαυτοῦ κατὰ
 ταῦτα ἐξουσίαν ἔχω. Vgl. Mt 10¹ Jo 17² Epiktet p. 572 Schenkl. Also haben
 in Korinth tatsächlich andere Lehrer (Apollon, Petrus?) von dem apostoli-
 schen Anspruch auf Leistungen der Gemeinde Gebrauch gemacht. Ein drasti-
 sches Beispiel, wie die Benutzung der apostolischen ἐξουσία gemißbraucht
 werden kann, zeichnet Lucian in der Figur seines Schwindelpropheten Pere-
 grinus c. 12 f. (abgedruckt Preuschen *Analecta* 2¹, 20 f.). Um auch nur den
 Schein eines Mißbrauches zu meiden, verzichtet Pls auf den Gebrauch über-
 haupt (vgl. II Cor 11⁷—11 12¹³ I Th 2^{7.9}). 13—14 Zweiter Schriftbe-
 weis für das apostolische Recht auf Unterhalt. Was für die alttestament-
 lichen Priester nach Num 18^{8.9.31} Dt 18¹—4 gesagt ist, das soll auch für
 die Verkündiger des Evangeliums gelten, wie der Herr ausdrücklich erklärt
 hat Lc 10⁷. 13 παρεδρεύειν als kultischer Terminus. Inschrift von Magnesia
 (Kern n. 100 =) Dittenberger Syll. II³ 695²⁷ παρεδρεύεωσαν ἐν τῇ
 ἱερῇ, τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν καὶ παρεδρεῖαν ποιοῦμεναι τῆς θεοῦ vgl. Josephus
 c. Apionem I 7 τῇ θεραπείᾳ τοῦ θεοῦ προσεδρεύοντα. (προσεδρ. hat auch an
 unserer Stelle KL Chrys). 14 Pls zitiert Lc 10⁷ nur dem Inhalt, nicht dem
 Wortlaut nach, wie auch sonst; Ausnahme 11²³ ff. 15 γέννηται ἐν ἐμοί hat
 genaue Parallelen Mt 17¹² Mc 14⁸ Lc 23³¹ Gen 40¹⁴ vgl. Jo 9⁸. Epiktet
Enchiridion 33¹² 'wenn du mit einem hochstehenden Manne zusammentreffen

wirst, so überlege dir, τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων' (p. 449^{as} Sch.). 15^b ist mit der Lesart auch das Verständnis unsicher: 1) οὐδεὶς SB* bo sa D Tert Latt pe. 2) οὐδεὶς μὴ A: 3) τις G: 4) ἵνα τις C vg Latt KLP Chrys. Die Reihenfolge stellt zugleich die Klimax der Korrekturen dar: die Koine ⁴ ist klar und deutlich, der alte Text zunächst unverständlich. Die Lesart der Koine besagt ich will lieber sterben, als daß jemand meinen Ruhm (von meiner Hände Arbeit zu leben v. 18) zunichte machen soll': das selbe bietet aber auch der alte Text ¹, wenn man ihn als Anakoluth versteht: anstatt nämlich korrekt (wie ⁴) fortzufahren, bricht Pls bei ἢ ab und fügt nun die zweite Hälfte als selbständigen Hauptsatz hinzu. Pls verzichtet also freiwillig, was EMeyer Urspr. 3,261 nicht glaubt. 16 Für καύχημα haben χάρις* S DG Amb^{var}, was eine Abschwächung bedeutet. ἀνάγκη weil er von Gott beauftragt ist, οὐαί ἐστίν wie Hos 9 12. 17—18 Einen Anspruch auf Lohn hätte ich nur, wenn ich (wie ein freier Arbeiter) von mir aus den Entschluß gefaßt hätte, das Evangelium zu predigen. Da ich aber gegen meinen Willen von Gott gezwungen (15⁵ ff. Gal 1 12 ff.) dies tue, so versehe ich lediglich den Dienst eines οἰκονόμος, also eines rechtlosen Sklaven, habe somit auch keinen besonderen Lohn zu erwarten. v. 18 Wenn ich demnach einen Lohn für meine Predigt haben will, so muß ich ihn mir selbst schaffen: und das tue ich, indem ich mir das stolze Gefühl der Uneigennützigkeit erwerbe und bewahre. 17 εἰ c. ind. praes. für einen irrealen Fall z. B. 15 13 ff.* wie ganz geläufig (man darf nicht meinen, die tatsächliche Irrealität bedinge notwendig die irrealen Aussageform!). 18 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ vielleicht zu καταχρίσασθαι analog Rm 19. Besser scheint die Verbindung ἐξουσία ἐν τῷ εὐ. = ἐπὶ τὸ εὐ. 'Recht am Evangelium'. 19—27 Jetzt ist der Exkurs v. 1—18 beendet. Pls kehrt zu dem Thema von 8 9—13, der Rücksichtnahme auf die Schwachen, zurück. In 8 13 hatte er, zunächst vielleicht nur formell* und im allgemeinen Sinne, ein 'Ich' als Muster hingestellt; mit 9 1 οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; wollte er mit sich selbst fortfahren zu exemplifizieren. Nun nimmt er das Stichwort ἐλεύθερος wieder auf. Auch hier γὰρ nicht begründend, sondern nur weiterführend s. zu 9 10. 20 Man kann zweifeln, ob οἱ ὑπὸ νόμον die Proselyten im Gegensatz zu den geborenen Ἰουδαῖοι bezeichnen soll (Heinrici), oder ob zweimal dieselben, nämlich die Juden überhaupt gemeint sind: die Wiederholung würde sich aus dem rhetorischen Bedürfnis eines formellen Gegenstückes zu 21^a und die (bei Ἰουδαῖοι nicht mögliche) Betonung seiner christlichen Freiheit μὴ ὧν αὐτοὶ ὑπὸ νόμον gut erklären (Schmiedel). Sachlich vgl. Act 16 3 18 18 20 20—26. 21 ἄνομοι sind die Heiden* (Rm 2 12 ff.), weil sie das mosaische Gesetz nicht haben. Vor Gott und Christus steht Pls wie jeder Christ unter einem Gesetz (aber freilich nicht dem mosaischen): Rm 8 2. 7 Gal 6 2 vgl. Rm 3 27 13 8. Dieser Gedanke vom 'neuen Gesetz' (vgl. Jac 1 25 2 12) ist in der nachapostolischen Zeit kräftig weiter entwickelt worden s. Loofs Dogmengeschichte ⁴ 92 f. 22 ἀσθενεῖς sind die 8 7. 9. 11—12 (vgl. Rm 14 1 ff. 15 1; I Th 5 14?) charakterisierten 'Halbchristen', die nicht durch Rücksichtslosigkeit verstört, sondern durch schonendes Anpassen gewonnen werden müssen. ἀσθενής SAB d vg Latt: ὡς ἀσθενής C bo sa D¹ G KLP pe go* Chr ist angleichende und den Anstoß, daß Pls sich 'schwach' nennt, beseitigende Korrektur. 22^b und 23 resümieren. πάντως τινάς bescheiden statt des formell zu erwartenden πάντας (was DG vg Tert Latt pe haben: Clem. Str. V 18 7 ἵνα τοὺς πάντας κερδήσω vgl. VI 124 1). συγκοινωνός des Evangeliums vgl. Rm 11 17) ist, wer an seinen Heilsverheißungen Teil hat: bescheiden* erklärt Pls, seine Lebensaufgabe sei die, ein solcher zu werden. 24—27 Das mit 24 beginnende Gleichnis zeigt wieder (wie Rm 7 1 ff. 11 16. 17 ff.), daß die Stärke der paulinischen Rhetorik nicht auf diesem Gebiete liegt. In 24 wird

25 Jeder aber, der am Wettkampf teilnimmt, übt jegliche Enthaltensamkeit, jene, um einen vergänglichen Kranz zu erlangen, wir aber einen un-
 26 vergänglichen. Ich laufe nun so (und zwar) nicht wie ins Blinde, so übe ich den Faustkampf (und zwar) nicht wie einer, der Luftthiebe
 27 tut; sondern ich treffe mit Schlägen meinen Leib und unterjoche ihn, damit ich nicht anderen predige, aber selbst untüchtig werde.

10 Ich will euch nämlich wissen lassen, (liebe) Brüder, daß unsere
 2 Väter alle unter der Wolke waren und alle durchs Meer gingen und
 3 alle auf Moses gelaufen wurden in der Wolke und im Meere und alle
 4 dieselbe überirdische Speise aßen und alle denselben überirdischen
 Trank tranken: sie tranken nämlich aus einem überirdischen Felsen,
 5 der ihnen folgte, und dieser Felsen war Christus. Aber Gott hatte
 doch nicht Gefallen an den Meisten von denen, denn »sie wurden
 6 »niedergestreckt in der Wüste«. Das sind Vorbilder für uns geworden,

anscheinend als tertium comparationis der Umstand hervorgehoben, daß von vielen Bewerbern im Wettlauf nur einer den Siegespreis erringt. Die Anwendung müßte also etwa lauten: Ebenso werden nur wenige Christen selig werden (etwa wie Mt 22 14). Das ist aber gar nicht gemeint, wie das Nächstfolgende zeigt (s. aber zu 10 5), denn die Spitze geben die in den Zusammenhang des cap 9. genau passenden v. 25 ff. Man muß den Gedankenzusammenhang zwischen den Zeilen lesen, etwa so: Jeder tut beim Wettlauf sein bestes, um dieser Eine zu werden [dies wirkliche tertium comparationis ist nicht ausgesprochen]. So müßt auch ihr alle Kraft daran setzen. Und dazu gehört in der heidnischen wie in der göttlichen Rennbahn der Verzicht auf viele irdische Genüsse, d. h. die ἐγκράτεια [daß die ἐγκράτεια dem Rennen zeitlich vorangeht, wird ignoriert]. Nehmt euch an mir ein Beispiel, der ich ein zielsicherer [neues tert. comp.!] Läufer und [neues Bild!] Faustkämpfer bin: der Gegner, den meine Faust trifft, ist mein Leib. Das von Pls auch Ph 3 12 u. ö. verwertete Bild der Rennbahn ist der Diatribe entlehnt (s. zu Rm 9 16 Wendland Kultur² S. 357 Anm.). 26 ἀδῆλως ohne bestimmtes Ziel, ins Unsichere vgl. Epiktet II 15 20 ἀσθενὴς ψυχῇ, δπου μὲν κλίνει, ἀδελον ἔχει. 27 ὑποπιάζω ist Terminus technicus: in die Gegend unter dem Auge schlagen. Mit δουλαγωγῶ wird auch dies Bild definitiv verlassen: κηρύξας geht auf die Predigt des Evangeliums; ἀδίκμος beim Gericht vgl. II Cor 13 5 ff. X Mit dem stereotypen γάρ lose angehängt beginnt nun eine anscheinend völlig neue Gedankenreihe, deren Beziehung zu der c. 8 behandelten Opferfleischfrage erst allmählich (v. 7. 14 ff.) deutlich wird. Über die Gedankenverbindung von 10 1—22 mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden vgl. HvSoden Sakr. u. Ethik bei Pls S. 20 ff. 1—4 Zunächst folgt ein Midrasch mit echt hellenistisch-jüdischen Mitteln auf Grund von Ex 13 21 (Wolke), 14 21—22 (Meer), 16 4. 14—18 (Manna), 17 6 Num 20 7—13 (Quelle). Das Weilen des Volkes Israel unter (Ps. 104 35) der Wolke und der Zug durchs rote Meer ist typologisch als eine Taufe zu verstehen. Das tertium comparationis *ist das das Eingeschlossenwerden in Feuchtigkeit, die Verhüllung durch Wasser (denn 'naß' sind die Israeliten ja eben nicht geworden). Die Speisung mit Manna ist Typ des Abendmahlsbrottes, der Trunk aus dem Felsen Horeb ist Typ des Abendmahlstrankes. Aber für Pls ist diese Typologie nicht bloß ein symbolisches Handeln Gottes, sondern sie gibt realen Tatsachen Ausdruck. Jene Taufe und jenes Abendmahl waren wirkliche „Sakramente“, denn der Felsen Horeb, der den Zug des Volkes wunderbar begleitete und die Him-

melsspeise immer weiter spendete, war niemand anders als der präexistente Christus selbst.

Für beide in ^{4b} ausgesprochene Gedanken lassen sich die Quellen aufweisen. Philo legum alleg. II 86 p. 82 ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα (Dt 8 15) ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστίν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔσμεν ἀπὸ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων, ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχὰς und im weiteren wird das Manna als λόγος τοῦ θεοῦ erklärt. (Ähnlich quod deteriori etc. 118 p. 213, wo der Dt 32 13 genannte Honig und Öl spendende Fels dem Manna gleichgewertet und als λόγος θεοῦ gedeutet wird und leg. alleg. III 162 p. 119).^{*} Die Legende, ein Felsen sei dem Volke Israel auf der Wandschaft gefolgt, ist in der Tradition der Rabbinen noch nachweisbar. Nachdem nämlich Num 20 7—18 die Geschichte vom Quellwunder des Moses erzählt ist, kommt Num 21 16—18 nach langer Wanderung das Volk zu einem Brunnen, der v. 16 ausdrücklich als der bereits 20 7 f erwähnte bezeichnet wird. Das Targum Onkelos (I Jh. p. C.) z. Num 21 19. 20 löst die Schwierigkeit durch die Anmerkung „der Brunnen . . . nachdem er ihnen gegeben war, stieg er mit ihnen in die Buchtäler hinab und aus den Buchtälern stieg er mit ihnen zu den Höhen empor“ (Biblia rabb. ed. JBuxtorf 1620. I p. 77). Das ist^{*} genau der dem Pls bekannte Midrasch, welchen die rabbinischen Quellen oft und vielfach ausgeschmückt wiederholen z. B. Targum Jeruschalmi (ibid. IV App. p. 7d). Vgl. Billerbeck 3, 406 ff. Vollmer Alttest. Citate 85 ff.

1 οἱ πατέρες ἡμῶν Pls redet vielleicht wie Rm 4 1 als Jude; wahrscheinlich aber faßt er (wenn auch nicht genau so wie Rm 4 11) das Volk Israel als Vorläufer resp. Prototyp des Christenvolkes. Heinrici verweist mit Recht auf I Clem. 4 8 ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ: so schreibt die heidenchristliche römische Gemeinde an die ebenso beschaffene korinthische. 2 εἰς τὸν Μ. ἐβαπτίσαντο ist als Parallelausdruck zu der Formel εἰς Χριστὸν βαπτίζεσθαι zu verstehen, man darf deshalb den Sinn dieser Formel nicht aus der Analogie unserer Stelle ermitteln wollen. Wenn man den typologischen Ausführungen des Apostels folgt, versteht man leicht, wieso sich an Moses für die Israeliten das Heil ähnlich knüpfte wie für die Christen an Christus. Hier hat die seltenere und dem jüdischen Sprachgebrauch (II Reg 5 14 vgl. Mc 7 4 Act 22 16, man taucht sich selbst unter: s. Billerbeck 1, 110) mehr entsprechende Lesart ἐβαπτίσαντο B KLP Chrys statt ἐβαπτίσθησαν SAC DG min einige innere^{*} Wahrscheinlichkeit. 3—4 πνευματικόν 'übernatürlich, göttlich'. 5 εὐδοκῶ ist^{*} der Koine eigentümlich (Moulton-Mill. Voc. 260), wird meist mit dem Dativ konstruiert (τινὶ mit etw. einverstanden sein), ἐπὶ c. dat. begegnet Polyb. I 8 4 POxy. I 94 15 97 18 IV 726 22 Jer 2 19 BSQ Judith 15 10: ἐν findet sich nur in LXX (II Reg 22 20 I Par 29 3 Ps 48 14 146 10 149 4 Js 62 4 Hab 2 4 Agg 1 8 Mal 2 17 wo es einem ∓ des Urtextes entspricht, aber auch Ps 43 4 146 11 Jer 14 10. 12, wo das Hebr. den acc., Jer 2 19 A wo es נא hat. Ferner Ps 151 5 Sir 9 12 31 23 37 28 I Macc 8 1 10 47) und im NT Mt 3 17 (= Mc 1 11 [Lc 3 22]) Mt 17 5 I Cor 10 5 II Cor 12 10 (Hebr 10 88 ist at. Zitat), es dürfte also Hebraismus sein d. h. Singularität der jüdischen Koine (Polyb. II 12 3 ist keine Parallele). Auch εἰς II Petr 1 17 und als Änderung des Zitates I Cor 10 5 Herakleon bei Origenes in Joh. XIII 115 p. 243 17 Pr. ist singulär, ebenso der Akkusativ Gen 33 10 Lev 26 34. 41 Job 14 6 Ps 50 18. 21 84 2 101 15 Eccl 9 7 (überall dem hebr. Akk. entsprechend) Mt 12 18 Hebr 10 6. 8 (Zitate!). ὁ θεός om. Marcion und Clem. Str. VII 104 4, was an sich Urtext sein könnte, vgl. Rm 8 28; nur ist hier die Bezeugung unseres Wissens zu schwach. 5—6 Obwohl sie also dergestalt sämtlich ebensogut wie ihr mit Taufe und Himmelspeise ausgestattet waren, ging doch die Mehrzahl zugrunde, weil sie böse Gelüste hatten: das laßt euch zur Warnung dienen (Pls sagt fein 'das wollen wir uns zur Warnung dienen lassen')!

7 damit wir nicht Lust nach Bösem hätten, so wie jene »gelüstete«. Seid auch nicht Götzendiener, wie einige von ihnen, wie geschrieben steht: »Es setzte sich das Volk zu essen und zu trinken, und sie standen auf
8 »zu spielen«. Auch laßt uns nicht Unzucht treiben, wie es einige von jenen getan haben, und es fielen an einem Tage dreiundzwanzig-
9 tausend. Auch laßt uns nicht den Herrn versuchen, wie einige von 10 ihnen getan haben, und sie kamen durch die Schlangen um. Auch murren nicht, wie einige von jenen getan haben, und sie kamen durch den
11 'Verderber' um. Das ist jenen aber vorbildlich geschehen, aufgeschrieben aber ist es zur Ermahnung für uns, über die das Ende der Zeiten ge-
12 kommen ist. Drum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle. 13 Die Versuchung, die euch getroffen hat, ist nur eine menschliche. Gott aber ist treu, der euch nicht mehr wird versuchen lassen, als ihr ertragen könnt, sondern mit der Versuchung auch den Ausweg schaffen
14 wird, daß ihr sie ertragen könnt. Darum, meine Geliebten, fliehet vor 15 dem Götzendienst. Ich rede (zu euch) wie zu verständigen Leuten: 16 überlegt euch selbst, was ich sage. Der Segensbecher, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, 17 ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot (ist da, also auch) ein Leib (und zwar Christi) sind wir viele, denn alle
18 haben wir an dem einen Brote teil. Sehet auf das irdische Israel: sind 19 nicht die, welche die Opfer essen, Genossen des Altars? Was will ich nun (damit) sagen? (Etwa) daß das Götzenopferfleisch etwas sei? Oder daß
20 der Götze etwas sei? (Nein,) sondern daß sie (die Heiden), was sie opfern, »Dämonen opfern und (einem) Nicht-Gott«. Ich will aber nicht, daß ihr Ge-

Klar wird mit diesen Worten eine Auffassung abgewiesen, die das ewige Heil durch die Sakramente für garantiert ansah und meinte, die einzelnen Handlungen des „Gläubigen“ kämen nun vor Gott nicht mehr in Betracht (s. zu Rm 6 4): dieser Zug ergänzt aufs Beste das Bild der mit „Gnosis“ versehenen „Starken“ zu Korinth, denn er kehrt als heidnisches Erbe auch bei späteren Gnostikern wieder.

ERohde hat (Psyche I² 298 ff. 307 ff. II² 71 ff.) am schärfsten die These verfochten, daß weder die Eleusinischen Mysterien noch die Kathartik eine sittliche Wirkung beabsichtigten oder forderten: der Empfang der Weißen garantierte unbedingt das selige Los nach dem Tode. Wenn er dabei auch zu einseitig verfährt, und ein gelegentliches Hineinspielen ethischer Forderungen durch mehrere *Zeugen sicher gestellt ist (Dieterich Nekyia 126), so hat Rohde die Grundstimmung der Mysten zweifellos richtig mit den Worten des Kynikers Diogenes charakterisiert: *κρείττονα μοίραν ἔχει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται* (Plutarch quomodo adulescens poetas audire debeat 4 p. 21 f.). Entsprechend berichtet Irenäus I 61 ff. von den Valentinianern, daß sie *μη δια πράξεως, ἀλλὰ δια τὸ φύσει πνευματικούς εἶναι πάντα τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν* (auch Origenes in Ezech. hom. III 4 t. IV p. 47 L.): nur die „Unvollkommenen“ bedürften der guten πράξεις. Infolgedessen *εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσι* (sc. die Vollkommenen) *μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι· καὶ ἐπὶ πάσαν ἑορτάσιμον τῶν ἑθνῶν τέρψιν εἰς τιμὴν τῶν εἰδῶλων γινόμενην πρῶτοι συνίασιν*, ebenso besuchen sie die blutigen Schauspiele des Zirkus; manche frönen sogar ihren fleischlichen Unzuchtsgelüsten unter

verschiedenen Vorwänden. Die vorsichtige Art, wie Irenäus diesen letzten Normavorwurf gegen Häretiker von dem vorangehenden trennt, erweckt Zutrauen zu der Richtigkeit der Berichterstattung über ihr Verhalten in der Opferfleischfrage samt der Begründung. Dann haben wir aber hier eine gute Parallele zu den korinthischen „Gnostikern“. Vgl. Irenäus I 25³ über Karpokratianer; besonders instruktiv sind die Ausführungen der Pistis Sophia 103—131.

Der scharf herausgehobene Gegensatz, daß alle die Sakramente empfangen, aber nur die Minderzahl gerettet wurde, nimmt den 9²⁴ ausgesprochenen, aber 25 ff. völlig anders gewendeten Gedanken wieder auf. Es folgt 6—13 die Nutzenanwendung und zwar in zweifacher Form: zuerst 6—10 in detaillierter Aufzählung, dann 11—18 nochmals in summarischer Weise. Diese Selbstwiederholung ist für Pls charakteristisch vgl. Rm 1²⁴ = 28 (= 28), 5¹² = 18. 19, 5¹⁵ = 16 = 18 = 21 6¹ = 15. Durch die Voranstellung der Ermahnungen v. 6. 7 (φαγεῖν!) ist der Zusammenhang dieser Ausführungen mit* dem Thema von c. 8 und 10¹⁴ ff. sichergestellt. 8 Num 25⁹ steht 24 000, wohl Gedächtnisfehler des Pls (Verwechslung mit Num 26⁶³ Ex 32²⁸? Nestle Expos. Times XIX 429. 475). 9 nach Ps 77¹⁸. Variante: ¹) τὸν κύριον SBC P min: ²) τὸν θεόν A 2: ³) τὸν Χριστόν bo sa Clem ecl. proph.* 49² DG vg Iren¹ KL pe Chr. ¹ ist wohl Urtext, ² Korrektur nach LXX, ³ christliche Interpretation. 10 Ein γογγύζειν der Israeliten, dem die Todesstrafe folgt, wird Num 14^{36—38} 16^{11—35}. 41—49 berichtet: Paulus führt (ohne gerade durch die zitierten Stellen dazu veranlaßt zu sein) gut at den 'Würgeengel' als Vollzieher der Strafe ein: er heißt ὁ δολοφρεύων Ex 12²⁸ Sap 18²⁸ wie Hebr 11²⁸ (s. Everling Paul. Angelologie 24, Dibelius Geisterwelt 44 denkt an den Satan). 11 ταῦτα δὲ AB sa Marcion Tert: ταῦτα δὲ πάντα C bo d vg Iren¹ Latt KLP pe: πάντα δὲ ταῦτα S D⁸⁷G min Chr nach 12¹¹. Statt τυπικῶς haben τύποι bo sa DG L nach v. 6, ἀτύπως Marcion im Dialogus des Adamantius II 18 (τύποι bei Epiph. haer. 45, 8 p. 122⁷ Holl), Tendenzkorrektur. Meistens heißt τύπος bei Pls Beispiel, Vorbild (wie Ph 3¹⁷ I Th 1⁷ II Th 3⁹ I Tim 4¹² Tit 2⁷ I Petr 5³), aber an Stellen wie v. 6 und v. 10 kann man sehen, wie das Wort sich zum technischen Ausdruck der allegorischen Exegese entwickelt: die at. Ereignisse sind nicht um ihrer selbst willen geschehen, sondern haben Ereignisse der messianischen Endzeit vorgebildet, so wie Adam Rm 5¹⁴ ein Typus des Messias ist. Hat Pls das Wort zuerst in diesem technischen Sinn gebraucht? Es ist vor ihm so nicht nachzuweisen, wohl aber Barn. 7³. 7. 10. 11 8¹ 12². 5. 6 Hermas Vis. IV 2⁵ und ähnlich Barn. 13⁵ Hermas Vis. IV 1¹ 3⁶. Der Stoiker Cornutus gebraucht (p. 6⁹ Lang) τύπος in der Bedeutung 'Symbol'. τὰ τέλη τῶν αἰώνων: (vgl. Hebr 9²⁶) die früheren Weltperioden sind abgelaufen, der αἰὼν μέλλων bricht an (vgl. IV Esra 5^{7—10}). 12 Der δοκῶν ἐστάναι ist der heilsgewisse „Gnostiker“ von 6¹² 8¹. 10. 13 Ein ἀνθρώπινος πειρασμός ist, wie die Worte 13^b zeigen, eine für Menschen normale, also ertragbare Versuchung, nicht eine 'von Menschen ausgehende' im Gegensatz zu der 'von Dämonen herrührenden' v. 20 ff. Gott als letztl. Urheber der Versuchung auch Mt 6¹³ wie öfter im AT (anders Jac 1¹³ f.). Dagegen der Satan als Versucher 7⁵ II Cor 11¹¹ (natürlich auch I Th 3⁵) wie Mt 4¹ ff. Lc 22³¹ Apc 2¹⁰ und ebenfalls im AT: vgl. die theologische Kombination bei Job. Pls fürchtet, daß der scheinbar harmlose Verkehr mit den Heiden sittliche Schäden und Rückfall ins Heidentum zur Folge haben könne: darin besteht die 'Versuchung'. Mit 14 kehrt der Apostel wieder* zum Hauptthema zurück, das mit c. 9 verlassen und nur 10⁶. 7 kurz berührt wurde. Aus der allgemeinen Darlegung v. 1—18 folgt in diesem speziellen Falle: hütet euch vor Götzendienst. 15—21 Unter Appell an die Urteils-

21 nossen der Dämonen werdet. Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des

kraft der Leser (wie 14 20) folgt ein neuer Beweis für die Verwerflichkeit der Teilnahme an Opfermahlzeiten. Der Apostel argumentiert mit dem Begriff der *κοινωνία*, welche durch das heilige Mahl hergestellt wird: nimmt man am Mahle des Herrn teil, so wird man *κοινωνὸς Χριστοῦ*, ißt man an der Tafel des Dämon, so wird man *κοινωνὸς δαιμονίου*: das sind aber Zustände, die sich gegenseitig ausschließen, woraus also das Verbot der Opfermahlzeit für einen Christen sich ergibt. Ähnliche Beweisführung Rm 6 16 ff. 16 Der 'Segensbecher' beschließt die jüdische Mahlzeit vgl. Billerbeck 4, 628 Dalman Jesus-Jeschua 138: *ποτήριον τῆς εὐλογίας* ist also eine jüdische Bezeichnung, die von der Urgemeinde beibehalten wurde (vgl. Didache 9 2). Origenes in Jerem. hom. XIX p. 169 32 Kl. redet entsprechend vom *ἄρτος τῆς εὐλογίας*. Später heißt *εὐλογία* die gesegnete Gabe selbst, speziell die Abendmahls Elemente: Beispiele aus Cyrill. Alex. bei Suicer Thesaurus s. v. I p. 1250, Moulton-Mill. Voc. 263, GLoeschcke in Z. f. wiss. Theol. 54, 202 ff. Der Zusatz *ὁ εὐλογοῦμεν* ist freilich 'pleonastisch', was doch bei Pls nicht auffallend ist. *κοινωνία* ἐστὶ prägnant für „ist ein Mittel zur Erlangung der Gemeinschaft“. τὸν ἄρτον statt ὁ ἄρτος an ὃν attrahiert. Über das Brotbrechen vgl. Billerbeck 4, 621. Inwiefern die *κοινωνία* mit Leib und Blut Christi durch das Essen und Trinken hergestellt wird, ergibt sich aus 11 27—30, wo am klarsten ausgesprochen wird, daß man im Weine das Blut, *im Brot den Leib des Herrn genießt. Diese der alten Christenheit unzweifelhafte Ansicht bietet noch deutlicher Jo 6 53—56 vgl. Lietzmann Messe und Herrenmahl (1926) 223 f. v. 17 führt den Begriff der *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* näher aus: sie kommt dadurch zustande, daß wir alle von dem *einen Brot essen, welches in der Gemeinde als *σῶμα Χριστοῦ* bezeichnet wird, und dessen Genuß die Gemeindemitglieder zu einem mystischen *σῶμα Χριστοῦ* zusammenschließt (vgl. auch Did. 9 4, es wird also nur ein einziges Brot verwendet!). Anderswo (12 12) ist es die Taufe, welche die Gemeinde zum Leibe Christi macht (vgl. auch Rm 5 12), *οἱ πολλοί* = *οἱ πάντες* wie 33. 18 'Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα hier = das 'natürliche Israel', Gegensatz Gal 6 16 Rm 9 6. Pls verweist, indem er einen noch von 9 13 her naheliegenden Gedanken wieder aufnimmt, auf eine geläufige jüdische Vorstellung, die auch bei Philo durchklingt: de specialibus legibus I 221 p. 245 M.: Gott *εὐεργέτης καὶ φιλόδορος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων*. Da ist Gott als Gastgeber beim Opferschmaus gedacht, eine auch im AT übliche Vorstellung, und der Altar' ersetzt hier den eigentlich durch den Parallelismus erforderten Gottesnamen (s. Greßmann Z. f. nt. Wiss. 20, 224 ff.). *κοινωνεῖν* wird gern vom Genuß des Opferfleisches gebraucht: Philo de spec. leg. I 131 p. 232 die Priester *κοινωνοὶ τῶν κατ' εὐχαριστίαν ἀπονεμομένων γίνονται θεῶν*. Ähnlich redet Josephus Ant. IV 4 4 (75) von τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων *κοινωνεῖν*. Vgl. auf heidnischem Gebiet Dittenb. Syll.³ 330 25 647 50, *κοινωνεῖν* von Opfergemeinschaft, und 1106 6 τοὶ τῶν ἱερῶν *κοινωνεῦντες* für das erbliche Priesterkollegium des Herakles in Kos. HvSoden Sakr. u. Eth. 9 bezieht v. 18—20 auf das Opfer für das goldene Kalb Ex 32 5. 6: aber dann müßte doch v. 18 ἦσαν statt εἰσὶν stehen. 19 Ehe Pls nun die Folgerung zieht, schützt er sich durch eine Zwischenfrage gegen Mißverständnisse. Die Ausdrucksweise höchst prägnant: *τί* = 'ein wirkliches Opfer' und 'ein wirklicher, anderer Gott neben dem unsrigen': Gegensatz 8 4. Die Worte ἢ ὅτι εἰδῶλον τί ἐστὶν *fehlen in SAC Epiphan. haer. 42, 12, 3 ref. 18^a p. 165 18 Holl. wohl durch

Schreibfehler (Homoiooteleuton). 20—21 Die heidnischen Kultmahle gelten nicht Göttern, sondern Dämonen. Die Anschauung, daß der heidnische Götzendienst in Wahrheit Dämonen gelte, ist schon Dt 32 17 Ps 95 5 ausgesprochen und begegnet auch Henoch I 19 1 99 7 Jubil. 1 11 (Bousset Judentum ³305 f. Billerbeck 3, 51 f.). Mischna Aboda zara II 2 (3 S. 7 Krüger) *Fleisch, welches (nur) bestimmt ist für den Götzendienst, ist erlaubt, (aber) wenn es (vom Opfer) herkommt, ist es verboten, weil dies (heidnische Opfer) Totenopfer ist.* Vgl. Justin apol. I 5 1. 2 9 1 12 5 21 5 54 u. ö. Clemens Protr. 55 5 62 4 Acta Carpi usw. 8 Athenagoras 26 f. mit Geffckens Kommentar S. 219 f., wo Nachweise über die Grundlage dieser Anschauung, JWeiß in Hauck's Real-Enz. ³IV 408 ff. 20 Nach dem ersten θύουσιν ist erklärend hinzugefügt τὰ ἐθνη in SAC bo sa vg (K) pe go, der* Zusatz fehlt in B DG Latt Tert Marcion (Harnack ² 88*) mit Recht. καὶ οὐ θεῶν vor (dem zweiten) θύουσιν SABC HP min Marcion nach θύουσιν DG vg KL pe go Chr, es fehlt überhaupt bei Tert Amb: letzteres könnte Urtext und das andere Korrektur nach LXX Dt 32 17 sein, wenn nicht die Bezeugung zu dürftig wäre. 21 τράπεζα κυρίου ist im AT der Tisch der Schaubrote, eine τράπεζα δαιμονίου kennt Is 65 11. Im griechischen Kult ist τράπεζα* θεοῦ häufig vom Opfertisch gesagt Dittenb. Syll. ³ 996 10. 16 1022 2 1025 9. 10 1038 11 1042 20 u. ö.

KULTMAHLE spielen in der antiken Religiosität eine große Rolle: jedem Opfer folgt, falls es sich nicht um wenige bestimmte Ausnahmefälle handelt, eine Mahlzeit — wie ja das Schlachten jedes Tieres als Opfer aufgefaßt wird (noch bei Palladius Hist. Laus. 32 p. 95 2 Butler ist θύω = 'schlachten'): die für den menschlichen Gebrauch wenig in Betracht kommenden Eingeweide verbrennt man auf dem Altar. So soll auch der normale Fleischlieferant des Bürgers, der berufsmäßige Metzger, eigentlich verfahren: zum wenigsten wird er einige Stirnhaare des Tieres in die Flamme werfen — falls der Drang des gutgehenden Geschäftes ihn nicht diese Formalität übersehen heißt (vgl. Stengel Griech. Sakralaltertümer ³ 105 ff., Wissowa Rel. u. Kult. d. Römer ² S. 411. 418). Finden sich nun in den Nachrichten über antike Kulte Vorstellungsreihen ausgesprochen, wie sie Pls hier v. 20 ff. als bekannt voraussetzt, d. h. glaubte der Heide tatsächlich an der τράπεζα δαιμονίου* (d. h. τοῦ θεοῦ) zu sitzen, durch das Mahl κοινωνός seines Gottes zu werden, vielleicht gar Fleisch und Blut seines Gottes zu essen? Für das erste bietet die Einladung POxy. I 110 (II Jh. n. Chr.) eine schlagende Parallele: Ἐρωτᾷ σε Χαϊρήμων διπνήσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῇ Σαραπίῳ αὐρίον ἥτις ἐστὶν ἰε' ἀπὸ ὥρας θ' = „Chairemon ladet dich zum Mahle ein an die Tafel (eigentlich „den Divan“) des Herrn Serapis im Serapeum, morgen d. h. am 15ten, von 9 Uhr an“. Ähnlich POxy. XIV 1755 (II/III Jh.) vgl. n. 1484—1487 und POxy. III 523 (II Jh.) Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιος Πτολεμαῖος διπνήσαι παρ' αὐτῷ (= als sein Gast) εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τοῖς (in den Räumen des) Κλαυδίου Σαραπίωνος τῇ ἰε' ἀπὸ ὥρας θ'. Ferner die Weihinschrift Le Bas-Waddington Voyage arch. Inscr. t. III 1 n. 395 17 Σ[αράπιδι καὶ Ἰσιδι τράπεζ[αν. Dessau Inscr. lat. 4394 *Soli Serapi cum sua cline.* Den Kommentar* dazu liefert Aristides in Serapidem = or. 8 p. 93 f. Dind. (or. 45, 27 Keil) καὶ θυσίων μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἐστίαν καὶ προϊστάμενοι δαιτυμένα αὐτὸν καὶ ἐσιτάτορα: Serapis selbst ist, wie der Wortlaut der Papyri bestätigt, der Festgeber, seine „Tischgenossen“ werden die Teilnehmer am Mahle: das ist die zweite von Pls vorausgesetzte Vorstellung. Im Unrecht ist Aristides nur insofern, als er diese Anschauung für eine Spezialität des Serapiskultes erklärt. Durch Josephus Antiqu. XVIII 8 4 (65) wissen wir, daß man in den Isistempel zum διπνον des Anubis geladen werden konnte. Auch im Kult der Kybele, des Attis, des Mithra gab es sakrale Mahlzeiten. Eins der vornehmsten altrömischen Feste ist das *epulum Iovis*, welches die *Septem viri epulones* auf dem

- 22 Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen. Oder wollen wir den
 23 Herrn reizen? Sind wir etwa (gar) stärker als er selbst? 'Alles ist erlaubt', aber nicht alles nutzt, 'alles ist erlaubt', aber nicht alles erbaut.
 24. 25 Keiner suche das Seine, sondern das des andern! Alles, was in der Markthalle verkauft wird, esset und ihr braucht (eures) Gewissens wegen
 26 nichts zu untersuchen, denn »des Herrn ist die Erde und ihre Fülle«.
 27 Wenn einer von den Ungläubigen euch einlädt, und ihr wollt hingehn, so esset alles, was euch vorgesetzt wird und untersucht nichts um des
 28 Gewissens willen. Wenn aber einer zu euch sagt: 'dies ist Opferfleisch', dann eßt es nicht, um jenes willen, der euch das anzeigt und um
 29 des Gewissens willen: ich meine aber nicht das eigene Gewissen, son-

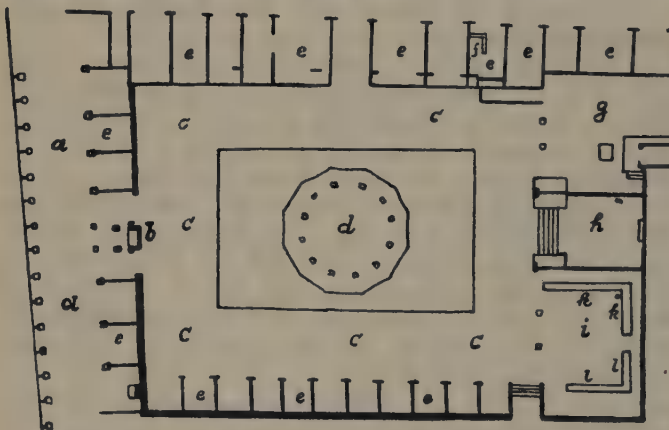
Kapitol ausrichten: an diesem Mahl nehmen teil der ganze Senat und die festlich zur Tafel geschmückten Bilder des Jupiter und seiner Tempelgenossinnen Juno und Minerva (Valerius Maximus II 1 2 Seneca fr. 36 bei Augustin De civ. dei VI 102; Marquardt Röm. Staatsverwaltung III² 348 f., Wissowa Rel. u. Kult. d. Römer² S. 423). Von den zahlreichen offiziellen römischen Kultepulae haben wir wohl Nachrichten über die Speisekarte, aber nicht über die religiösen Vorstellungen; vgl. auch Tertullian Apol. 39, Vergil Aeneis VIII 275 *communemque vocate deum*. Ähnlich nimmt am Festmahl der zwölf Götter zu Magnesia auch das Volk aktiv teil: die Bilder werden schön geschmückt in Prozession auf den Markt getragen, wo sie auf drei Polstern unter einem Baldachin Platz nehmen. Dann findet das Opfer statt, und das Fleisch der Tiere wird an die Priester und die Teilnehmer der Prozession verteilt (Dittenberger Syll.³ 589). Eine Inschrift von Kos Dittenberger Syll.³ 1106 gibt das Ritual für die „Bewirtung des Herakles“ an und nennt z. 99 die τράπεζα τοῦ θεοῦ. Beim Festmahl der Jobakchen stellen fünf Teilnehmer fünf Götter vor (Dittenberger Syll.³ 1109 nota 56). Weitere Beispiele von Bewirtung eines Gottes, wofür κλίνην στρώσαι τῷ θεῷ die technische Bezeichnung ist, bei Rohde Psyche I² 129 Anm 3, Hepding Attis 137. Über die römischen *lectisternia* Wissowa Rel.² 421, Marquardt Staatsverw. III² 45 ff. Dio Chrys. or. III 97 vA. ποία θυσία κεχαρισμένη θεοῖς ἄνεν τῶν συνευωχουμένων; so gilt das Mahl schlechthin als heilige Handlung, derart, daß Tacitus Ann. XIII 17 XV 52 von *sacra mensae* sprechen kann. Aber auch die Anschauung vom Genießen der Gottheit ist dem Altertum nicht fremd: die mythische Zerreißung und Verspeisung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen wurde im orphischen Kult durch Zerteilung und Verspeisung des Opfertieres nachgebildet, welches den Gott selbst darstellte (Scholion zu Clemens Protreptikos p. 318⁵ Stähl.). Ähnliches läßt sich vom thrakischen Dionysoskult sagen: die Mysten essen den Gottstier, um selbst Götter (Βάκχοι) zu werden (s. Rohde Psyche II 14 ff.), so wie die Bakchantinnen Epheu verzehren, in dem der Gott wohnt (Plutarch quaest. Rom. 112 p. 291 = Pausanias I 31 6; Gruppe Griech. Mythologie II 732 ff.). Aber die Belege sind noch spärlich. Eine klare Anschauung des Zustandekommens der von Pls verabscheuten κοινωνία τῶν δαιμονίων liefert Porphyrius bei Euseb Praep. ev. IV 23: καὶ τὰ σώματα τίνων μεστὰ ἀπὸ τούτων (d. h. τῶν πονηρῶν δαιμόνων) . . αἰτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσίζανουσι τῷ σώματι . . . μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις, καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύοντες τοῖς χρωμένοις (vgl. Geffcken Apologeten 220 f.). Das macht die Warnung des Pls verständlich: beim Abendmahl *nehmt ihr den Herrn Christus in euch auf, beim Götzenfest fährt der Dämon in euch — das ist unvereinbar miteinander. Diese Parallelisierung der christlichen mit den heidnischen Kultmahlen ist auch später noch lebendig geblieben, wie Justin apol. I 66, Firmicus Maternus de errore prof. rel. 18, Cyprian de lapsis 25 beweisen. Lehrreich die Hippolytische Kirchenordnung c. 60 (Hauler Didasc. Apost. fragm.

Veron. p. 117): *Calicem*) in nomine enim dei benedicens accepisti quasi antitypum sanguinis Christi; quapropter nolito effundere, ut non spiritus alienus velut te contemnente illud delingat. Cyrill. Cat. myst. 1, 7 so wie Brot und Wein der Eucharistie durch die ἐπικλήσις zu Leib und Blut Christi wird, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον τὰ τοιαῦτα βρώματα τῆς πομπῆς τοῦ σατανᾶ, τῇ ἰδίᾳ φύσει λιτὰ ὄντα, τῇ ἐπικλήσει τῶν δαιμονίων βέβηλα γίνεται. (Zum Ganzen vgl. Dieterich Mithrasliturgie 96 ff., Gruppe Griech. Mythologie II 1618 ff., Heitmüller Taufe u. Abendmahl, Holtzmann im Arch. f. Rel.wiss. VII 58 ff., EReuterskiöld Die Entstehung der Speisesakramente Rel.wiss. Bibliothek Bd. IV, 1913. FrCumont Die oriental. Religionen³ (1931) 63 f. 220 n. 43 KVölker Mysterium und Agape (1927) 212 ff.).

22 παραζηλοῦμεν nach Dt 32 21. Wenn der Satz mit ἡ Aussage wäre (sonst reizen wir . . .), müßte er mit v. 21 verbunden sein, d. h. in gleicher Person ausgedrückt sein (ἡ παραζηλοῦτε). Also ist es Fragesatz (vgl. 11 22). Dann ist παραζηλοῦμεν nicht vom Tatbestand, der ja unzweifelhaft ist, sondern von der Absicht der Täter gesagt: also „gedenken wir zu reizen“: vielleicht ist es Konjunktiv s. Radermacher Gram.² 81. ἰσχυρότεροι geht ironisch auf die „Starken“: μὴ θέλει, ἃ μὴ, θέλει ὁ κύριος, ὡς ἰσχυρότερος αὐτοῦ καὶ συνετώτερος Severian Catene 195 23. V. 23–24 wird das bereits 6 12 8 9 ff. ausgesprochene wiederholt, nicht als Folgerung aus den die Teilnahme am Opfermahl schlechthin verbietenden Worten 14–22, sondern als weitere Generalregel: ‘und auch bei an sich Erlaubtem hat die Rücksicht auf den Bruder das Handeln zu bestimmen’. Dieser allgemeinen folgt nun eine spezielle Anweisung, bei der sich die Schwachen beruhigen können und der sich die Starken fügen sollen. Sie zeigt so recht den gesunden Blick des Apostels für die realen Verhältnisse. 25 Dem Juden ist der Genuß von Fleisch aus dem Macellum verboten, weil es als Opferfleisch zu betrachten ist (s. o. Exk.) vgl. Billerbeck 3, 420 f. Pls urteilt freier: Ob das beim Metzger gekaufte Fleisch vorher heidnische Zeremonien hat über sich ergehen lassen oder nicht, braucht niemanden zu kümmern. μάκελλον *macellum* (Hahn Rom u. Romanismus 249 s. 262 s.) ist die übliche Bezeichnung der Viktualienmarkthallen: in Pompeji (s. Mau Pompeji S. 85 ff.) ist die ganze Anlage am Forum erhalten: vgl. die Abb. S. 52. Die Kapelle der göttlichen Kaiser hat zur Linken einen Raum, der sicher mit Opferkult zu tun hatte, rechts neben ihr ist die Fleischbank, auf der die geschlachteten Opfertiere direkt verkauft wurden. Da ist der enge Zusammenhang zwischen Opfer und Markt augenscheinlich. ἀνακρίνω hier wie Rm 14 s. κρίνω, 14 23 διακρίνω. 26 Die Worte aus Ps 23 1 begegnen Talm. bab. Schabbath f. 119^a (= Beresch. r. 11, 4 vgl. Berachoth f. 35^a) als Segen beim Tischdecken: ob die Korinther sie vielleicht ebenso in Gebrauch hatten? 27 Gewöhnliche Einladungen zu Tisch in ein heidnisches Haus dürfen angenommen werden, das steht im Belieben (θέλετε) des einzelnen, ohne daß ihr euch daraus „ein Gewissen macht“. Aber natürlich nicht solche, wie die im Exkurs S. 49 abgedruckten, die ausdrücklich zur Teilnahme am Kultmahl auffordern, das ist schon 14–22 gesagt. 28 Der μὴνύσας ist ein heidnischer Teilnehmer am Mahl: Der heidnisch korrekte Ausdruck ἐρῶθυτον (Moulton-Mill. Voc. 300) statt εἰδωλόθυτον zeigt das deutlich an. Wenn ein mit am Tisch sitzender „schwacher“ Bruder gemeint wäre, so würden wir καὶ τὴν συνείδησιν αὐτοῦ erwarten, und Pls hätte v. 29^a nicht umständlich zu formulieren gebraucht. Ist der Christ dergestalt auf den Sachverhalt hingewiesen, so hört das Essen auf, ἀδιόφορον zu sein: er muß jetzt dem Warner zeigen, daß er Ernst macht mit der Ablehnung der heidnischen Götter, und darf dem schwächeren Bruder, der natürlich nicht dabei ist, aber davon hören wird, keinen Anstoß geben. 29 Statt ἄλλης lesen verdeutlichend ἀπίστου G

dern das des anderen. — Weswegen wird denn meine Freiheit (so sagst
 *30 du) gerichtet von einem andern Gewissen? Wenn ich mit Dank genieße,
 was werde ich da gescholten wegen dessen, für das ich (Gott) danke?
 31 — Nun ob ihr esset oder trinkt oder sonst etwas tut, alles sollt ihr
 32 zur Ehre Gottes tun. Keinen Anstoß sollt ihr Juden und Griechen und
 33 der Gemeinde Gottes geben, wie auch ich in allen Dingen allen zu Ge-
 fallen bin und nicht meinen Nutzen suche, sondern den der Mehrzahl, daß
 11 sie gerettet werden. Folgt meinem Beispiel, wie ich dem Beispiel Christi!
 2 Ich lobe euch aber, daß ihr in allem meiner gedenkt und die
 3 Überlieferungen haltet, wie ich sie euch übergeben habe. Ich will
 euch aber wissen lassen, daß jedes Mannes Haupt Christus ist, das
 4 Haupt des Weibes aber der Mann, das Haupt Christi aber Gott. Jeder
 Mann, der beim Beten oder Prophezeien etwas auf dem Haupte hat,
 5 schändet sein Haupt. Und jedes Weib, das betet oder prophezeit mit
 unverhülltem Haupte, schändet ihr Haupt. Denn sie ist ein und das-
 6 selbe wie die Geschorene: denn wenn das Weib sich nicht verhüllt,
 mag sie sich auch (gleich) scheren lassen. Wenn es aber schändlich
 ist für ein Weib, sich scheren oder rasieren zu lassen, (dann) soll sie
 7 sich (auch) verhüllen. Denn der Mann braucht sein Haupt nicht zu
 verhüllen, da er Abbild und Abglanz Gottes ist. Das Weib aber ist

go Latt. 29—30 Die ἁλλή συνείδησις ist so klar ein Hinweis auf die συνεί-
 δησις τοῦ ἐτέρου, daß man 29^b—30 als den Ausruf eines „Starken“ fassen
 muß, den Pls hier nach Art des Diatribenstils ganz unvermittelt redend ein-
 führt: 'Weshalb soll ich meine christliche Freiheit beeinträchtigen lassen?
 Ich spreche bei der Mahlzeit meinen Tischsegen und sage damit deutlich,
 wen ich als meinen Gott anerkenne: Weshalb werde ich da als Abtrünniger



Macellum in Pompeji.

- a Vorhalle am Forum.
- b Aedicula für eine Statue.
- c Bedachte Säulenhalle.
- d Rundbau (tholos).
- e Läden.
- f gemauerter Ladentisch.
- g Schlacht- oder Speiseraum.
- h Kapelle für den Kaiserkult.
- i Fleisch- u. Fischhalle.
- k Fleischbank.
- l Fischbank.

gescholten? Wie v. 30 zeigt, redet jemand, der die Regel v. 28 nicht be-
 folgen will. Auf die spitze Frage erwarten wir eine eingehende Antwort:
 aber sie bleibt aus, und Pls fährt in völlig anderem Ton fort 31—**XI 1**: Tut
 alles zur Ehre Gottes (das konnte der Starke v. 30 auch von sich behaupten,
 aber:) und gebt niemand Anstoß v. 31. 32; nehmt euch an mir ein Beispiel,
 der ich nur für andere lebe v. 33. Vgl. Pirque 'aboth II 12 *alle deine Hand-*

lungen mögen geschehen im Namen Gottes (Citat nach RHillel dem Alten vgl. Billerbeck 3, 422). *μνηταί μου γίνεσθε* 4:13 Ph 3:17 I Th 1:6; *καθὼς καὶ ὁ Χριστοῦ* ist nach Rm 15:1—3 zu verstehen: vgl. auch Ph 2:4 ff. I Th 2:14 Eph 5:1* Hebr 6:12. 2 *καθὼς + πανταχοῦ* Gd Amb, Angleichung an 4:17. Das Lob, mit dem der Apostel zur Behandlung einer neuen Frage überleitet, wird durch eine Bemerkung im Brief der Korinther veranlaßt sein etwa des Inhalts: „Da wir allewege Deine Vorschriften zu befolgen bemüht sind, bitten wir Dich, uns Deine Ansicht über die Verschleierung der Frauen beim Gottesdienst zu sagen.“ Von christlicher *παράδοσις* wird auch sonst gesprochen, sie erstreckt sich auf Lebensführung (hier und II Th 3:6) wie Lehre (11:23 Rm 6:17 II Th 2:15). Die leitenden Gedanken der folgenden Beweisführung sind uns nicht ganz verständlich. 3 In der (der Schöpfung entsprechenden) Reihenfolge Gott, Christus, Mann, Weib ist jeder die *κεφαλὴ* des Folgenden.* Mit diesem Bilde scheint Pls in 4—5 ein Wortspiel zu machen: wenn der Mann mit bedecktem Haupte betet, schändet er sein Haupt, d. h. Christus, ebenso die Frau ihr Haupt, d. h. den Mann, wenn sie unverhüllt (und dadurch der Dirne gleich) betet. Unverständlich ist uns dabei, warum Pls* nicht v. 3 samt dem gezwungenen Wortspiel weggelassen und sich in beiden Fällen einfach auf die allgemein herrschende Sitte berufen hat, wie er es ja v. 6 tut. Zum Verständnis dieser Stelle darf man nicht darauf Wert legen, daß die Römer beim Opfer sich verhüllen, die Griechen nicht (Stengel Kultusaltertümer³ 108, Wissowa Religion u. Kultus d. Römer² S. 396 u. 417. Vgl. Wendland Kultur² Taf. VI 2), denn da fehlt erstens der Unterschied des Geschlechts, auf den es hier ankommt, und zweitens handelt es sich hier nicht um Opfer, sondern um Beten und „Prophezeien“ in öffentlicher Gemeindeversammlung. Für das öffentliche Auftreten des Griechen wie des Römers gilt aber der Satz Plutarchs Quaest. Rom. 14 p. 267* *συνθέςτερον* ταῖς μὲν γυναῖξιν ἐγκεκαλυμμέναις, τοῖς δὲ ἀνδράσιν ἀκαλύπτοις εἰς τὸ δημόσιον προΐεναι*. Vgl. auch Dio Chrys. or. 33, 48 p. 24 vArnim s. HKoch Z. f. ntliche Wiss. 21, 138. Es war auch jüdische Sitte, daß Frauen nicht unbedeckten Haupte ausgingen vgl. Billerbeck 3, 427. Danach richtet sich hier Pls. 4 *προφητεύων* s. zu 14:24. *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* (erg. *ἀλύπτρον*) vgl. Plutarch Apophth. reg. 13 p. 200* ‘Als Scipio nach Alexandria kam *κατὰ τῆς κεφαλῆς ἔχων τὸ ἵμάτιον*, baten ihn die Alexandriner, ihnen sein Antlitz zu zeigen’. 6 *κτείνειν* geschieht mit der Schere, *ξυρᾶν* mit dem Rasiermesser. Kurz geschnittenes Haar ist nur Zeichen der Trauer (was hier außer Betracht bleiben kann), sonst trägt die Frau stets langes Haar. Pls spricht mit absichtlich übertreibender Schärfe. Statt etwa zu sagen, daß das Weglassen des Schleiers der erste Schritt zur Beseitigung jeder weiblichen Sitte ist, erklärt er kurzer Hand beides für gleichwertig. Nun folgt 7—10 eine Begründung der Sitte, die übrigens auf v. 3 keinerlei erkennbare Rücksicht nimmt. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Verhüllung ein Zeichen der Minderwertigkeit oder Schwäche ist: leider sagt Pls das nicht ausdrücklich, so daß wir seine Gedanken erraten müssen. Sickenberger meint, das unbedeckte Haupt charakterisiere den Mann nach damaliger Sitte als ‘Freien’, während die Frau durch das bedeckte Haupt ihre Unterordnung zu erkennen gebe. Das kann für jüdisch-palästinensische Anschauungen zutreffen (vgl. Billerbeck 3, 423 f.), aber nicht für römische: da ist das Zeichen der Freilassung eines Sklaven z. B. gerade das Aufsetzen eines Hutes Cod. Just. VII 6 s. Livius 24, 32 s. vgl. 30, 45 s. Petron. 41. 7 Zu *δόξα ἀνδρός* vgl. die jüd. Inschrift bei Vogelstein-Rieger Gesch. d. Juden i. Rom I n. 56 *ἡ δόξα Σωφρονίου Αουκίλλα εὐλογημένη*. Hier ist *δόξα* deutlich das Sekundäre gegenüber dem Ursprünglichen, also, um im Bilde zu bleiben, der Abglanz gegenüber dem

8 Abglanz des Mannes. Denn nicht ist der Mann aus dem Weibe, sondern
 9 das Weib aus dem Manne. Denn der Mann ist ja auch nicht um des
 Weibes willen geschaffen, sondern das Weib um des Mannes willen.
 10 Darum muß das Weib eine Kraft auf dem Haupte haben um der Engel
 11 willen. Nur ist in der Christenheit weder das Weib etwas ohne den
 12 Mann, noch der Mann ohne das Weib: denn wie das Weib aus dem
 Manne ist, so auch der Mann durch das Weib: alles aber aus Gott.
 13 Urteilt bei euch selbst: ist es geziemend, daß ein Weib unverhüllt zu
 14 Gott betet? Lehrt euch nicht die Natur selbst, daß wenn der Mann
 15 langes Haar hat, es für ihn eine Schande ist, aber wenn das Weib langes
 Haar hat, es für sie eine Ehre ist? Denn das Haar ist ihr statt einer
 16 Hülle gegeben. Wenn aber einer (durchaus) streiten will, (so mag) er
 wissen: wir haben eine derartige Gewohnheit nicht und auch nicht die
 Gemeinden Gottes.

17 Das aber kann ich bei meinen Anordnungen nicht loben, daß eure
 Zusammenkünfte nicht zum Besseren, sondern zum Schlimmeren führen:
 18 Erstens nämlich höre ich, daß bei euren Gemeindezusammenkünften
 Parteilungen unter euch statthaben, und zum Teil glaube ich das auch.

Lichte (ähnlich vielleicht II Cor 8 23 δόξα Χριστοῦ), andererseits ist Hebr 1 3 δόξα das Primäre gegenüber dem ἀπαύγασμα. Ebenso verhält sich εἰκὼν gegenüber dem Original. Indem Pls εἰκὼν hinzusetzt, gibt er den Hinweis auf
 *Gen 1 27 d. h. die biblische Begründung für seinen Satz, die in v. 8—9 im Anschluß an Gen 2 22—23 weiter ausgeführt wird. 10 Der Mann als das primäre Geschöpf Gottes darf keine Hülle tragen: das Weib als das sekundäre, also schwächere Wesen, muß sich in bestimmten Lebenslagen verhüllen; zumal beim Beten, wo sie den Engeln nahtritt, bedarf ihre natürliche Schwäche einer Zugabe von „Macht“ (ἐξουσία), um den Angriffen der Geisterwelt nicht zu unterliegen. Das apotropäische Mittel der Dämonenabwehr ist in diesem Fall der Schleier, an welchem die erforderliche ἐξουσία haftet. Diese Auffassung würde die Schwierigkeiten unserer Stelle am besten erklären (Dibelius, JWeiß), und sie ist daher innerlich wahrscheinlich. Freilich ist bisher die Vorstellung von einer apotropäischen Wirkung des Schleiers
 *nicht nachgewiesen. Die von Dibelius Geisterwelt 19 beigebrachten Beispiele sind sämtlich unzutreffend: vgl. auch Deubner im Arch. f. Rel.Wiss. VIII Beiheft S. 70, Dölger Exorzismus im Taufritual 100 ff., EFehrle kult. Keuschheit 70 3. Statt ἐξουσίαν lesen verdeutlichend κάλυμμα bei Iren^{tr.} 1 Latt. Herklotz (Bibl. Ztschr. X 154) und GKittel (Arbeiten z. Religionsgesch. d. Urchristentums I Heft 3, 1920) verweisen auf שׁוֹמֵרֵי (von שׁוֹרֵם Macht haben), womit Talm. jer. Schab. VI 8^b unten ein weiblicher Kopfputz (= השבבים Is 3 18) bezeichnet wird. διὰ τοὺς ἀγγέλους erklären viele (Heinrici, ähnlich
 *Plummer, Sickenberger, Bachmann): „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung v. 8. 9, deren Hüter die Engel sind (vgl. Gal. 3 19), macht es der Frau zur Pflicht, ihr Haupt zu verhüllen.“ Vgl. auch LBrun (Z. f. ntliche Wiss. 14, 298 ff.). Man muß dann doch die Worte als einen aus dem Zusammenhang fallenden Zusatz fassen und die ἐξουσία als „Zeichen der Unterordnung“ deuten, was bedenklich und ohne Parallelen ist. Dagegen bieten sich sofort Belege für die zuerst dargelegte Auffassung. Die Geschichte von den Engeln, welche sich Töchter der Menschen zu Weibern nahmen Gen 6 1 ff., hat in der spätjüdischen Literatur die Phantasie öfter beschäftigt (Bousset

Judentum³ 332 f.) und erhielt stets neue Nahrung aus der allgemeinen Vorstellung von der erotischen Begierde der Dämonen (Usener Weihnachtsfest I² 76 ff., Reitzenstein Poimandres 228 ff., Seneca fr. 37 bei Augustin civ. dei VI 10² und Josephus Ant. XVIII 3 4 § 65 ff.). Im Test. Ruben 5 werden die Frauen speziell gewarnt: ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν, denn dadurch hätten die Weiber vor der Sintflut die Engel betört. So erklärt Tertullian de virg. vel. 7 unsere Stelle denn auch „*propter angelos scilicet quos legimus a deo et caelo excidisse ob concupiscentiam feminarum*“. Ähnlich die Valentinianer bei Irenäus I 8 2 s. Everling Paul* Angelologie S. 32 f. v. 11–12 warnen vor falschen Konsequenzen, die man aus v. 7. 8 ziehen könnte. Vom christlichen Standpunkt aus (= ἐν κυρίῳ) hat kein Geschlecht an sich Wert oder Vorrang: beide sind gleichwertig (vgl. 7 4) und beide sind von Gott geschaffen (v. 12). Kein Geschlecht ist vor Gott das „eigentlich“ den „Menschen“ repräsentierende, sondern nur beide zusammen ergeben die Menschheit (v. 11) vgl. Gal 3 28. Die γυνὴ ἐξ ἀνδρός* ist Eva, während jeder Mann διὰ τῆς γυναικὸς geboren wird. 13–15 Zuerst kommt v. 13 ein Appell an das kultische Schickseligkeitsgefühl, der das v. 4–6 Gesagte voraussetzt. Dann folgt v. 14 eine Berufung auf die Naturordnung: der Mann hat von Natur kurzes, die Frau langes Haar (was zwar nicht absolut, aber doch relativ richtig ist): die Natur hat also damit angedeutet, daß die Frau eines Schleiers, als der ihr im Naturzustande eben das Haar dient, bedarf. Die Sitte hat sich nach der Natur zu richten.* Das ist echt stoisch: *naturam si sequemur ducem, numquam aberrabimus* Cicero de officiis I 28, 100. Ähnlich argumentiert mit dem Hinweis auf den Bart Epiktet I 16 10 οὐ διεκρίνεν (ἢ φύσις) δι' αὐτῶν (τῶν τριχῶν) τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ; οὐκ εὐθὺς μακρόθεν κέκρυχεν ἡμῶν ἐκάστου ἢ φύσις 'ἀνὴρ εἰμι'; er folgert daraus, daß man den Bart nicht abrasieren soll. Vgl. Pohlenz Gött. Gel. Anz. 1913, 639, PWendland Quaestiones Musonianae Diss. Berl. 1886 p. 23. Pls drückt den Gedanken nur* nicht völlig klar aus, sondern mischt noch die ästhetisch-sittlichen Begriffe ἀτιμία und δόξα hinein. Ob die Worte, daß langes Haar für einen Mann unanständig sei, auf die langlockigen weiblichen μαλακοί anspielen, ist sehr fraglich. 16 δοκέω 'habe die Absicht' statt δοκέοι μοι: ähnlich PTebt. II 335 15 ἔδοξας κελεύειν, PAmherst 64 6 δοκῶ μοι 'ich glaube' statt δοκέοι μοι. Der φιλόνομος läßt die beigebrachten Gründe nicht gelten: dann soll er wenigstens die von Pls gebilligte „Gemeindesitte“ (des Schleiertragens) respektieren vgl. 4 17 7 17. ἡμεῖς ist Pls (ev. und seine Gehilfen): ich habe die Gewohnheit des schleierlosen Betens nicht (d. h. ordne sie nie bei Errichtung einer Gemeinde an) und die Gemeinden haben sie auch von sich aus nicht eingeführt. Wer unter ἡμεῖς Gemeinden versteht (dann am ehesten noch die ephesinische, wo der Brief geschrieben ist), muß αἱ ἄλλαι ἐκκλ. ergänzen. Übrigens vgl. zu 1 2. v. 17 weist gegensätzlich auf v. 2 zurück, vgl. 22^b, und schafft so wenigstens äußerlich einen Übergang zu dem neuen Thema vom Mißbrauch des Herrenmahles 17–24. Die vom Sinn erforderte Lesart ist παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ S bo G H KLP pe Chrys, denn im ὅτι*-Satz wird etwas getadelt (οὐκ ἐπαινῶ vgl. 22), nicht angeordnet (παραγγέλλω): παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν AC sa vg, παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν B, παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ D. 'Ἦα gerade am Anordnen bin, muß ich euch sagen, daß ich das nicht lobe, daß eure Gemeindeversammlungen die Gemeindezustände verschlechtern.' 18 πρῶτον wird statt durch zweitens' v. 20 mit einfachem οὖν weitergeführt, wo zu einem weiteren Mißstand in den Versammlungen übergegangen wird. Die σχίσματα müssen die 1 10 ff. bereits behandelten sein: daraus erklärt sich die Kürze der Erwähnung. In diesen

- 19 Denn es muß ja wohl auch Spaltungen unter euch geben, damit die
 20 Tüchtigen unter euch offenbar werden. Wenn ihr nun zur Versamm-
 lung zusammenkommt, so ist es garnicht möglich das Herrenmahl zu
 21 essen, denn jeder nimmt beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg ein,
 22 und der eine hungert, während der andere betrunken ist. Habt ihr denn
 keine Häuser zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde
 Gottes und beschimpft die, welche nichts haben? Was soll ich euch
 23 (da) sagen? Soll ich euch loben? Hierin lobe ich euch nicht. Denn ich
 habe es vom Herrn empfangen, was ich auch euch überliefert habe,
 daß der Herr Jesus, in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, das Brot
 24 nahm, dankte, es brach und sprach 'Dies ist mein Leib, der für euch

Zusammenhang gehören sie deshalb, weil von Übelständen bei der Versammlung die Rede ist. Wenn v. 20 ff. nur Ausführung von v. 18 wäre, wie JWeiß annimmt, müßten die σχίσματα sich praktisch in den gerügten Übelständen beim Herrenmahl zeigen. Aber 1 10 ff. (vgl. 12 25) sehen wir deutlich, was Pls unter σχίσματα versteht. Auffällig ist natürlich, daß Pls hier nicht ausdrücklich auf 1 10 ff. zurückverweist, und die Teilungshypothesen haben sich das zu nutze gemacht. Aber eine Erklärung der σχίσματα durch die Unordnungen beim Herrenmahl liefern auch die Teilungshypothesen nicht: was Pls in v. 20 ff. rügt, sind nicht Parteimeinungen, sondern schlechte Manieren: siehe v. 34! Man kann eine Entsprechung des πρώτον auch in τὰ λοιπὰ v. 34 und in c. 12—14 finden: aber um die Annahme einer Entsprechung in v. 20 ff. kommt man auch dadurch nicht herum. ἐν ἑκκ. wie Didache 4 14 = ἐν τῇ ἑκκ. Manches aus dem Bericht hält also Pls für übertrieben. v. 19 ist entweder resigniert oder ironisch gemeint. Resch (Agrapha² S. 100. 359) glaubt, Pls spiele hier auf ein außerkanonisches Herrenwort an: ἔσονται σχίσματα καὶ αἰρέσεις (Klostermann Kl. Texte 11² S. 8 Just. dial. 35). αἰρέσεις sind Ergebnisse der σχίσματα. Die δόκιμοι sind diejenigen, die das Parteiwesen nicht mitmachen. 20 συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ ist altchristlicher Terminus technicus für die Gemeindeversammlung vgl. 14 23 Act 1 15 2 1. 44 u. ö. 21—22 gibt die Mißbräuche im einzelnen an: das ἴδιον δείπνον steht in beabsichtigtem Gegensatz zum κυριᾶν δ. Ohne auf die übrigen zu warten (v. 33) ißt jeder seine eigene selbst mitgebrachte Mahlzeit auf, so daß die Ärmern (z. B. Sklaven), die erst später nach vollbrachter Tagesarbeit kommen können (und nicht die Mittel haben, um sich selbst eine Mahlzeit mitzubringen), hungern müssen und „beschämt“ werden. Vgl. Musonius p. 101 ed. Hense, wo getadelt wird ὁ μὴ νέμων τὰ ἴσα τοῖς συνεσθίουσιν. Der reguläre Verlauf war also der, daß eine gemeinsame Mahlzeit gehalten wurde, zu der jeder nach seinem Vermögen beitrug, d. h. dessen Herrichtung wesentlich den besser Situierten oblag.

Die AGAPEN, wie sie bald genannt wurden, sind eine Weiterführung der jüdischen sakralen Mahlzeiten, die nicht nur beim Sabbatbeginn, sondern auch bei andern Gelegenheiten allgemein üblich waren. Ein Kreis von „Genossen“ (חבורה) versammelte sich in einem Hause, der Hausvater spricht zu Beginn der Mahlzeit den „Brotsegens“, bricht und verteilt das Brot; am Ende der Mahlzeit spricht er über dem „Segensbecher“ das Dankgebet (vgl. Billerbeck 4b, 620—634). Auf griechisch-römischem Boden finden wir eine Analogie in den Kultmahlen sakraler Genossenschaften, bei denen die Kosten entweder aus der Vereinskasse bestritten, oder durch Beiträge der einzelnen gedeckt wurden. Zahlreiche Beispiele bieten die Inschriften (vgl. Beilage 2—4), die uns auch Totenmahle kennen lehren, die zum Ge-

gedächtnis des Verstorbenen von seiner *familia* und seinen Freunden begangen und oft testamentarisch angeordnet und finanziert werden (Beilage 5–7). Das Testament Epikurs (s. Beilage 8) mag zeigen, daß auch eine Philosophenschule gegründet werden konnte durch testamentarische Stiftung einer Kultgenossenschaft, die zum Gedächtnis ihres Meisters regelmäßige gastliche Zusammenkünfte abhielt. Da nun jedem zum Christentum übertretenden Heiden diese Einrichtungen aus eigener Erfahrung geläufig waren, so mußte ihm das Herrenmahl als Analogon zu solchen Gedächtnismahlen erscheinen und konnte dadurch in seiner Ausgestaltung beeinflusst werden. In Korinth sehen wir noch die Form, daß jeder nach Vermögen zur Mahlzeit beisteuert, aber aus v. 20. 21 geht doch schon deutlich hervor, daß die Wohlhabenderen den Hauptanteil an der Ausrichtung haben. Späterhin ist die „Agape“ eine Form der Wohltätigkeit geworden; die reichen Gemeindeglieder laden die ärmeren oder die „Witwen“ zu sich ein. Diesen Zustand spiegelt die ausführliche Schilderung eines christlichen Liebesmahles wider, wie wir sie in der Hippolytischen Kirchenordnung (Beilage 9) finden. Eine lebhaftere Darstellung des harmlos fröhlichen Lebens bei einer Agape gibt Tertullian im Apologeticum 39 (Beilage 10). Vgl. Cabrol Leclercq, Dictionnaire d'archéologie Chrétienne I 775 ff. KVölker Agape (1927) H Lietzmann Messe u. Herrenmahl (1926).

22 Die Verachtung gegen die „Gemeinde Gottes“ zeigt sich daran, daß man einzelne ihrer Mitglieder in eine beschämende Lage bringt. Am Schluß ironische Frage. 23–26 Demgegenüber erinnert Pls an den Ursprung dieser Feier durch die Stiftung Jesu. γάρ begründend: ich lobe euch nicht, „denn“ ihr entfernt euch von der Absicht des Stifters. παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου nach Gal 1 11. 12 zu verstehen. Wenn er auf menschliche Autoritäten verwies, würde er παρὰ sagen (Gal 1 12 I Th 2 13 4 1 II Th 3 6). Aber da er sein ganzes Evangelium letztlich einer Offenbarung des Herrn verdankt, sagt er ἀπὸ τοῦ κυρίου: 'vom Herrn her'. In seinem Bewußtsein fließt alles, was er vor und nach der Bekehrung über Jesus gehört hat, aus der Offenbarung von Damaskus als einheitlichem Quellort. S. auch Heitmüller Z. f. nt. Wiss. 13, 323 ff., ENorden Agn. Theos 289. Lietzmann Messe u. Herrenmahl 255: „die Erzählung kennt Pls aus der Gemeindefradition, aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte hat ihm der Herr offenbart.“ Im Text der Abendmahls Worte finden sich harmonisierende und verdeutlichende Varianten z. B.: 24 εἶπεν + λάβετε φάγετε KLP go pe Chrys. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν SABC + κλώμενον G d KLP pe go Chrys, = θρυπτόμενον D, + διδόμενον* bo sa vg. παρέλαβον wie 15 1.

Den Nachweis für die Berechtigung seines Tadels führt Pls durch eine Schilderung der Einsetzung des Abendmahles. Wir vergleichen diesen Bericht mit dem Wortlaut der Synoptiker und fügen einige liturgische Formulare an [vgl. die Texte S. 59].

Beim Vergleich ist zunächst Lucas auszuschneiden, denn die große Übereinstimmung des uns geläufigen Lucastextes mit Pls rührt daher, daß man den Wortlaut von I Cor in die anscheinend lückenhafte Erzählung des dritten Evangelisten einsetzte. Die altlateinischen und altsyrischen Zeugen lehren uns diesen schrittweise sich vollziehenden Interpolationsprozeß verstehen. In den Hauptzügen, aber nicht im griechischen Wortlaut, stimmt Pls mit Mc-Mt überein: das zeigt, daß beide auf eine gemeinsame (aramäische) Quelle zurückgehen, d. h. auf die Tradition der Urgemeinde. Jesu Blutopfer begründet analog dem Mosesbund (Ex 24s) den bei Jeremias (31=38s) geweissagten „neuen Bund“ Gottes mit seinem Volk: so die alte Quelle und nach ihr Mc und Pls. Aber Pls fügt einen neuen Zug hinzu, indem er den Herrn selbst es aussprechen läßt, daß diese Feier als ein „Gedächtnismahl“ wiederholt werden soll: τοῦτο ποιεῖτε meint die ganze Handlung des Nhemens (Brechens), Segnens, Herumreichens und Genießens des

- 25 (gegeben wird), dies tut zu meinem Gedächtnis'. Ebenso auch den Becher nach dem Mahl mit den Worten 'Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute. Dies tut, so oft ihr ihn trinket, zu meinem Gedächtnis'.
 26 Denn so oft ihr dies Brot esset und den Becher trinket, verkündigt ihr
 27 den Tod des Herrn, bis er kommt. Wer also unwürdig das Brot ißt oder den Becher des Herrn trinkt, der wird schuldig sein des Leibes und des
 28 Blutes des Herrn. Der Mensch prüfe sich selbst aber und esse dann von dem Brot und trinke aus dem Becher: denn wer ißt und trinkt, der ißt und
 29 trinkt sich selbst das Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet.
 30 Deshalb sind unter euch viele Schwache und Kranke, und nicht wenige
 31 sind entschlafen. Wenn wir uns aber selbst prüften, würden wir nicht

Brot und des Weines. ποιεῖν grenzt hier schon an die kultische Bedeutung, die wir z. B. bei Justin finden, der dial. 41 1 von ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν und dial. 70 4 von ἄρτον ποιεῖν und ποτήριον ποιεῖν spricht. Ähnlich wird ποιεῖν in den Zauberpapyri oft gebraucht (= handle, zaubere vgl. KPreisendanz Papyri graecae magicae I S. 152, 156 v. 2569. 2640 u. ö.). Die Formel „zu meinem Gedächtnis“ hat in den Stiftungsurkunden antiker Kultgenossenschaften Parallelen (Epikur s. Beilage 8: εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην). Damit ist gesagt, daß das Herrenmahl nicht wie das „Brotbrechen“ der Urgemeinde eine Wiederholung der täglichen Tischgemeinschaft mit Jesus ist, sondern eine Nachbildung speziell des letzten Mahles Jesu sein soll, bei dem jene Worte vom Leib und Blut gesprochen wurden. Das ist es, was Pls „vom Herrn empfangen“ hat: das neue Verständnis des Herrenmahles als Todesgedächtnis. Die Zufügung von μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι beim Becher spiegelt den Gemeinderitus wieder, der der jüdischen Sitte entspricht: das Brotbrechen machte den Anfang, der Bechertrunk bildete den Abschluß des Herrenmahles der Gemeinde (so richtig JWeiß). Zum Ganzen vgl. Lietzmann Messe u. Herrenmahl 218–223.

v. 26 gehört nicht mehr zu den Worten Jesu, wie τοῦ κυρίου zeigt: sonst müßte τὸν ἑμὸν und ἔλθω gesagt sein, und so ist diese Stelle denn auch in den syrischen Liturgien seit Const. Ap. VIII 12 37 verändert worden. Pls präzisiert das Herrenmahl in Übereinstimmung mit der antiken Anschauungsweise als eine Gedächtnisfeier des Todes des Herrn, zu dem sich die Gemeinde durch die Zeremonie bekennt. v. 26 führt 25^b näher aus: die ἀνάμνησις richtet sich speziell auf den Tod des Herrn. Die Verkündigung geschieht nicht mit Worten, sondern durch die gesamte Handlung; diese ist ein δρώμενον im Sinne der alten Mysterienkulte (JWeiß). Während die Didachegebete c. 9. 10 mit keiner Silbe des Todes gedenken, redet Justin dial. 41 von der Eucharistiefeier εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους. Aus diesen Gedanken ist die sog. Anamnese der ältesten Liturgien erwachsen: Hipp. KO. (p. 107 Hauler) *memores igitur mortis et resurrectionis*, und in den ägypt. Liturgien die Respons der Gemeinde τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνίστασίν σου ὁμολογοῦμεν Lietzmann Messe u. Herrenmahl 50 ff. OCasel Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 (1926), 113 ff. 27 Aus alledem (v. 24–26) ergibt sich, daß in der heiligen Handlung Leib und Blut des Herrn genossen werden: wer den 'Leib des Herrn' verunehrt durch unwürdigen Genuß, wird die Folgen bald am eigenen Leibe spüren v. 30. Was unter „unwürdigem“ Genuß zu verstehen ist, geht aus v. 21 f. deutlich hervor. ἐνοχος wie Jac 2 10, anders Mt 26 68 Hebr 2 15. 28 δοκιμάζω kann hier nicht weiter gefaßt werden, als 'prüfen, ob er im Sinne von 21 f. 27 würdig ist'. Die Didache fordert c. 14 bereits ein Sündenbekenntnis und Versöhnung mit dem Feinde

Marcus 14 22—25

²² καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογῆσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· Λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. ²³ καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. ²⁴ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τοῦτό ἐστιν τὸ αἱμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. ²⁵ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Lucas 22 15—20

¹⁵ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἐπιθυμία ἐπέθυμῃσα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. ¹⁶ λέγω γάρ ὑμῖν οὐκ ἐτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως οὗ πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. ¹⁷ καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. ¹⁸ λέγω γάρ ὑμῖν οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. ¹⁹ καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου [τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ²⁰ καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἱματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον].

19^b τὸ—20 ἐκχυννόμενον om. D a ff² il (be)
v. 20 om. syr eur (sin).

Liturgie der Hippol. Kirchenordnung
(Hauler Didasc. apost. p. 107)

accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate, hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur.

Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Matthäus 26 26—29

²⁶ ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογῆσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. ²⁷ καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίστε ἐξ αὐτοῦ πάντες, ²⁸ τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἱμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφeson ἁμαρτιῶν. ²⁹ λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

I Cor 11 23^a—25

ἔλαβεν ἄρτον ²⁴ καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· Τοῦτό μοι ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε ὡσαύτως ἐὰν πίνετε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Justin apol. I 66

(Ἰησοῦν) λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἱμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.

Altsyrische Liturgie bei Afrahat 12, 6
p. 518 Parisot; vgl. Burkitt Ev. d.

Mephar. II 300

Er nahm das Brot und segnete und gab seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Dies ist mein Leib, nehmet, esset von ihm alle. Und auch über dem Becher segnete er so und sprach zu ihnen: Dies ist mein Blut, das neue Testament, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

So also sollt ihr tun zu meinem Gedächtnis, wenn ihr euch versammelt.

vor der Eucharistie. οὕτως = nachdem er sich geprüft hat. ²⁹ πίνων: + ἀναξίως DG vg KLP pe go. σῶμα + τοῦ κυρίου DG KLP pe go Chr. διακρίνων: nach v. 22. 34 zu ergänzen „von profaner Speise“. v. 30 zeigt die* Realität der Vorstellung: das φάρμακον θανάσιος (Ignatius Eph. 20 a) wird bei unwürdigem Gebrauch zum φάρμακον θανάτου. v. 31 wiederholt mit einer* Art Wortspiel διακρίνειν, jetzt im Sinne von δοκιμάζειν v. 28, und bringt es

32 gerichtet: Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, so werden wir ge-
 33 züchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden. Also, meine
 Brüder, wenn ihr zum Essen zusammenkommt, so wartet aufeinander.
 34 Wenn einer hungrig ist, soll er zu Hause essen, damit ihr nicht zum Ge-
 richt zusammenkommt. Das übrige aber werde ich anordnen, sobald ich
 komme.

12 Über die Geistesgaben aber, Brüder, will ich euch nicht im Un-
 2 klaren lassen. Ihr wißt, daß ihr, als ihr Heiden ward, wie ihr zu den
 3 stummen Götzen fortgerissen hingezogen wurdet. Deshalb erkläre ich
 euch, daß keiner, der im Geiste Gottes redet, sagt 'Verflucht sei Jesus',
 4 und daß keiner, sagen kann 'Herr Jesus' außer im heiligen Geiste. Es
 gibt aber Unterschiede der Gnadengaben, aber (es ist) derselbe Geist;
 5 und es gibt Unterschiede in den Dienstleistungen und (es ist) derselbe
 6 Herr; und es gibt Unterschiede in den Wirkungen, aber es ist derselbe
 7 Gott, der alles in allem wirkt. Jedem aber wird seine Offenbarung des
 8 Geistes gegeben zum Nutzen. Dem einen nämlich wird durch den Geist
 Weisheitsrede gegeben, dem andern Erkenntnisrede nach demselben
 9 Geiste, einem andern Glauben in demselben Geiste, wieder einem andern
 10 Heilungsgaben in dem einen Geiste, einem andern Wunderwirkungen,
 einem andern Prophetengabe, einem andern Unterscheidung der Geister,
 einem andern mancherlei Zungen, einem andern Deutung der Zungen:
 11 alles das wirkt ein und derselbe Geist und teilt jedem besonders (seine

in Gegensatz zu κρίνεσθαι vgl. Rm 21 123. 32 Von κρίνεσθαι, der „zeit-
 lichen“ Strafe unterscheidet aber der Apostel hier das κατακρίνεσθαι, die
 Vernichtung, welcher „die Welt“ anheimfallen wird 7 31 vgl. II Th 1 8 f.
 Also auch der gezüchtigte, ja mit dem Tode bestrafte Christ wird am Ende
 gerettet werden vgl. 3 15 55. Daß die Strafen Gottes zur Erziehung der
 Seinen dienen, ist ein gut jüdischer Gedanke vgl. Bousset Rel. d. Juden-
 tums 385. v. 33–34 fassen noch einmal den Kern der Ermahnungen zu-
 sammen; sonstige Einzelheiten bezüglich der Feier des Herrenmahles (τὰ λοιπά),
 die also von geringerer Bedeutung sind, will Pls mündlich regeln; er hofft ja
 bald zu kommen 4 19 (II Cor 1 15). XIII Von hier an wird bis cap. 14 über
 die „Geistesgaben“ gehandelt, vermutlich auch auf Grund einer Anfrage, ob-
 wohl es nicht ausdrücklich gesagt ist. 1 ἀδελφοί stellen hinter ἀγνοεῖν DG
 vg Latt. Ob τῶν πνευματικῶν Masculinum ist wie 2 15 3 1 14 37 oder Neutrum
 9 11 14 1 15 46 ist auch aus dem Zusammenhang nicht ersichtlich. Zunächst
 1–3 wird den Korinthern ein Kennzeichen gegeben, durch welches sich klar
 erkennen läßt, ob ein „Geistbegabter“ vom göttlichen Geist oder von einem
 Dämon besessen ist. Der echte pneumatische Zustand an sich kann sowohl
 *von dem einen wie von dem andern hervorgerufen werden. Die Didache
 11 9. 12 zeigt, wie man Pseudopropheten entlarven kann, die den pneumati-
 schen Zustand heucheln oder ihn selbstsüchtig ausbeuten. Das gesuchte Kenn-
 zeichen ergibt sich aus einfacher Analogie: 2 als ihr Heiden waret und also
 den Dämonengeist hattet, wurdet ihr in der Ekstase zu den „falschen Göttern“
 hingezogen. Athenagoras suppl. 26 καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἰδωλα αὐτοῦ ἐλκοντες
 οἱ δαίμονες εἰσιν. „Stumm“ heißen die Götterbilder gern in jüdischer Pole-
 mik vgl. Hab 2 18 Ps 113 15 III Macc 4 16, es ist ein hier gerade wenig
 glücklich gewähltes „epitheton ornans“ der Bilder, denn daß die bei ihnen

lauernden Dämonen nicht stumm sind und auch ekstatisches Reden wirken können, ist bekannt und auch v. 3 vorausgesetzt. Das $\delta\tau\iota$ $\delta\tau\epsilon$ ist samt der folgenden Satzkonstruktion anstößig gewesen und korrigiert worden in einfaches $\delta\tau\iota$ G Latt pe oder $\delta\tau\epsilon$ K Grr Latt. Ob $\alpha\upsilon$ als Partikel der unbestimmten Wiederholung (Blaß Gram. s. § 367) zu fassen oder $\alpha\nu\eta\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon$ zu lesen ist, kann niemand entscheiden. $\omega\varsigma$ scheint Wiederaufnahme des $\delta\tau\iota$ zu sein (wie Übers.), nicht einen Zwischensatz („wie ihr auch immer hingezogen wurdet“) einzuleiten, da man dann noch zu $\alpha\pi\alpha\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ergänzen müßte $\eta\tau\epsilon$ oder ($\alpha\nu$) $\eta\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon$. Oder $\omega\varsigma\alpha\nu$ zu $\alpha\pi\alpha\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$: 'wie fortgerissen' Milderung des starken Ausdrucks. 3 Analog v. 2 ist zu schließen, daß der Gottesgeist euch zum Herrn Jesus treibt. $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ 'Iησοῦς ist die Bekenntnisformel s. zu Rm 10 9. Derselbe Gedanke Rm 8 15 (s. zu d. St.). $\alpha\nu\alpha\theta\epsilon\mu\alpha$ s. zu Rm 9 3.* Vor $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ streichen $\lambda\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ DG Latt. Ferner wird syntaktisch nach $\alpha\nu\alpha\theta\epsilon\mu\alpha$ korrigiert 'Iησοῦν DG Latt KLP Chr und dieselben ebenso nachher $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ * 'Iησοῦν. Der Abschnitt 4—31 setzt nun ähnlich wie Rm 12 6 ff. auseinander, daß die Wirkungen dieses einen Gottesgeistes verschieden abgestuft sind. Über den Anlaß zu dieser Erörterung s. zu 12—31. In drei Parallelsätzen führt Pls das aus, wobei jedesmal der Ausdruck für die Gabe und den Spender wechselt, ohne daß sich eine innere Beziehung zwischen den wechselnden Bestandteilen zu erkennen gäbe; etwa „daß der „Herr“ im Gegensatz zu dem $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\gamma}\mu\alpha\tau\alpha$ wirkenden „Gott“ speziell $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ verleihe. Nur rhetorische Bedürfnisse haben die Differenzierung der pneumatischen Erscheinungen hier veranlaßt. $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ wird v. 23 durch $\alpha\nu\tau\iota\lambda\acute{\gamma}\mu\psi\epsilon\iota\varsigma$ und $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\varsigma\epsilon\iota\varsigma$ erläutert. So ist auch alles eine Wirkung des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (v. 11), nur daß dafür in v. 5 der $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ als sein Geber (II Cor 3 17), v. 6 Gott als letzter Urgrund genannt wird. „Die Dreiheit der Sätze ist nicht Ursache, sondern Wirkung der dem Pls vertrauten und geläufigen göttlichen Triasformel (II Cor 13 13)“ JWeiß. 6 \acute{o} $\delta\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ SA KLP pe vg ist zu lesen, \acute{o} $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\delta\epsilon$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ DG (vg Latt?) stilistische Korrektur, $\kappa\alpha\iota$ \acute{o} $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ BC min Angleichung an v. 5. 7 $\pi\rho\delta\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ sc. $\tau\eta$ $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ wie aus 12 ff. und 14 12. 26 hervorgeht. 8 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ = die Gabe, göttliche (2 7. 8) Weisheit zu sprechen. Einen Unterschied von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ kann man nicht nachweisen (natürlich wohl raten): Pls redet hier wie v. 4—6 plerophorisch ohne genaue logische Differenzierung. So ist auch $\delta\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ inhaltlich = $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\acute{o}$ π . = $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron$ π . vgl. zu Rm 3 30, JohWeiß in Theol. Studien f. BWeiß S. 173 Anm. 1. 9 $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ als besonders ausgebildetes Charisma ist gegenüber dem vorwiegenden Sprachgebrauch des Pls auffällig vgl. Exk. zu Rm 4 21 h. Es muß also etwas sein, was nicht jeder Christ hat, und was in pneumatischen Erscheinungen wirkt: also nach 13 2 der zum Wundertun nötige Glaube vgl. Mt 17 20. $\acute{\iota}\alpha\mu\alpha\tau\alpha$ sind wunderbare* Heilungen wie Act 3 1—10 5 16. $\acute{\epsilon}\nu\tau\iota$ AB min vg: $\alpha\upsilon\tau\omicron$ S bo (sa) Clem. Strom. IV 132, 3 DG KLP pe Chr ist Angleichung an das vorangehende Glied.* 10 $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\gamma}\mu\alpha\tau\alpha$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\nu$ sind allgemein „Wunder“ wie Act 12. 16 16 ff. 26 ff. 28 3 ff.: $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ ist ja Terminus für „Wunder“ II Cor 12 12 Mt 11 20 ff. u. ö. $\pi\rho\sigma\eta\gamma\epsilon\iota\alpha$ s. Exk. zu 14 1. $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$: die Gabe zu erkennen, ob es der göttliche oder menschliche oder ein dämonischer Geist ist, der aus dem Verzückten spricht: s. v. 3. Über $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\varsigma\alpha\iota$ s. Exk. zu 14 1. v. 12—31 wird am Beispiel des Leibes klar gemacht, daß gerade die Verschiedenheit der Gaben und ihre gesonderte Verteilung an einzelne zum Wesen der christlichen Gemeinschaft gehört. Also beklage sich niemand, daß er nicht die Gaben des Nächsten hat. Es scheint, als ob man in Korinth geglaubt habe, wer den Gottesgeist habe, müsse auch alle Charismata besitzen. Und zwar legen die wiederholten Mahnungen des Apostels (v. 31 14 12. 18 ff. 28 ff.) die

12 Gabe) zu, wie er will. Denn wie der Leib eine Einheit ist und viele
 13 Glieder hat, alle diese zahlreichen Glieder des Leibes aber einen Leib
 14 bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in einem Geiste sind wir
 15 alle zu einem Leibe getauft worden, ob Juden oder Griechen, Sklaven
 16 oder Freie; und alle sind wir mit einem Tranke getränkt worden. Denn
 17 auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele. Wenn der Fuß sagt:
 18 weil ich keine Hand bin, so gehöre ich nicht zum Leibe, gehört er
 19 nicht deswegen doch zum Leibe? Und wenn das Ohr sagt: Weil ich
 20 kein Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe, gehört es nicht deswegen
 21 doch zum Leibe? Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo (bliebe) das
 22 Gehör? Wenn er ganz Gehör wäre, wo (bliebe) der Geruch? Nun aber
 23 hat Gott die Glieder eingesetzt, jedes einzelne von ihnen am Leibe, wie
 24 er wollte. Wenn aber das Ganze ein einziges Glied wäre, wo (bliebe)
 25 der Leib! Nun aber sind viele Glieder, aber ein Leib. Es kann aber
 26 nicht das Auge zur Hand sagen: Ich habe dich nicht nötig, oder wieder-
 27 um das Haupt zu den Füßen: Ich habe euch nicht nötig. Nein, viel-
 28 mehr sind gerade die Glieder des Leibes, die schwächer zu sein scheinen,
 (besonders) notwendig, und die (Glieder) am Leibe, die wir für weniger
 edel halten, die umgeben wir mit besonderer Ehre, und unsere un-
 anständigen (Glieder) erhalten besondere Wohlanständigkeit, unsere an-
 ständigen haben das nicht nötig. Nein, Gott hat den Leib zusammen-
 gesetzt und dem Zurückstehenden besondere Ehre gegeben, damit keine
 Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder einträchtig für einander
 sorgten. Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn ein
 Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib
 Christi und, einzeln genommen, Glieder. Und die einen hat Gott in
 der Gemeinde gesetzt erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens
 zu Lehrern, dann (kommen) Wunder, dann Heilungsgaben, Hilfeleistungen,

Vermutung nahe, daß man die der heidnischen Naturreligion nächststehende
 niedrigste Form der pneumatischen Äußerung, das Zungenreden, als notwen-
 dige Folge des Besitzes des christlichen $\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ aufgefaßt hat: wer diese
 Gabe nicht besaß, war eben in den Augen mancher gar kein Christ. Dann
 erst versteht man die sonst verwunderliche Fassung des Gleichnisses in v. 15.
 12 Das auch Rm 12 4 ff. in gleichem Zusammenhang verwertete Bild vom
 Leibe als einem aus ungleichartigen Gliedern zusammengesetzten Organis-
 mus ist in der antiken Literatur sehr beliebt. Am bekanntesten ist die Er-
 zählung des Livius II 32 (vgl. Dion. Hal. Ant. VI 86, Plutarch Coriolan
 6 p. 216^b, Aurel. Victor vir. ill. 18 Valerius Max. VIII 9, 1) über die von
 Menenius Agrippa der ausgewanderten Plebs vorgetragene Fabel. Wettstein
 p. 153 notiert: Cicero de officiis III 5, 22, Seneca de ira II 31 7, Sextus
 Empir. adv. Astrol. 44, Dio Chrysost. or. 33 16 p. 398^d, Themistius or.
 VIII p. 117^c, Josephus bell. Jud. IV 7, 2, Plut. Solon 18 p. 88^c, Maximus
 Tyrius XXI 4, 5. Heinrici weist hin auf Epiktet II 5 24 f. 10 4 f. 23 7. 16 f.
 *23 f., Marc Aurel II 1. VII 13, I Clem. 37 5. S. dazu Geffcken Zwei griech.
 Apologeten 178. FvBissing Kultur d. alten Ägyptens² 47 zeigt, daß die
 Fabel bereits zur Zeit der 20. Dynastie (XII Jh. v. Chr.) begegnet. Für
 Pls ist dies aber nicht bloß ein Gleichnis, sondern eine mystische Wahrheit.

Daher der Gedankensprung in 12^b ff. Die bloße Fortführung des Gleichnisses müßte lauten: „Ebenso bilden die verschiedenen Glieder der Gemeinde einen einheitlichen Leib“ — dann erst das mystische: „und zwar den Leib Christi.“ Statt dessen sagt Pls kurz „so ist es auch mit Christus“ und begründet nun zunächst die Tatsächlichkeit der mystischen Vorstellung: 13 „durch die Taufe sind wir alle ein Leib, nämlich σῶμα Χριστοῦ (v. 27) geworden“. ἐν ἐνὶ πνεύματι (vgl. Mc 18 Par. Act 15 11 16 Jo 1 26. 81. 38) parallel zu ἐν ὕδατι, wie auch 13^b der Geist mit einer Flüssigkeit verbunden gedacht wird; vgl. JBehm Handauflegung im Urchristentum 173. εἰς ἐν σῶμα muß hier das Ziel resp. die Wirkung des Taufens bezeichnen: „so daß wir nun ein* σῶμα sind“ (wie Mc 14 βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν = „so daß Sündenvergebung stattfindet“) vgl. Holtzmann Nt. Theol. II² 197. Die von ihm offenbar häufiger gebrauchte Formel 13^a leitet Pls zu einem auch wohl sonst mit ihr verbundenen weiteren Gedanken εἴτε Ἰουδαῖοι usw., der aber hier den geraden Gang der Beweisführung störend unterbricht. Am rechten Platze finden wir ihn Gal 3 27. 28 Col 3 11, denn seine Spitze ist die, daß alle Unterschiede durch die Taufe beseitigt sind: hier soll aber doch gerade das Gegenteil erläutert werden, nämlich daß der Organismus-Charakter der Gemeinde notwendig Unterschiede bedingt. Die Inkonzinnität hängt damit zusammen, daß sich Pls nicht begnügt, das auf ein einziges Ziel zugespitzte Gleichnis 12 zu erzählen, sondern damit in v. 13 eine an sich davon ganz unabhängige mystische Gedankenreihe verbindet. Das „Tränken“ mit Geist* wird wohl nur ein neues Bild für die Geistesbegabung bei der Taufe sein: doch ist die Möglichkeit einer Beziehung auf das Abendmahl (vgl. 10 4) nicht* abzuweisen. Die vom Zusammenhang nicht geforderte zweimalige Betonung des ἐν πνεύματι scheint ein Rückblick auf v. 4 ff. zu sein. 15—26 In der Ausmalung des Bildes ist Pls auch diesmal nicht glücklich (vgl. zu Rm 11 16 f.): Im Gegensatz z. B. gegen die Fabel des Menenius Agrippa sieht man hier nicht den Grund für die Unzufriedenheit der einzelnen Glieder, und ihre Folgerung, daß sie nicht „zum Leibe gehörten“ ist ziemlich seltsam. Pls konstruiert sein Bild eben von der Anwendung aus: es fürchteten manche Korinther, weil sie nicht mit Zungen reden konnten, sie gehörten nicht zur Gemeinde und hätten den Geist nicht. Klar wird es erst mit v. 17, wo auf die Pneumatiker gezielt wird, die eine Unterordnung unter die Gemeindeinteressen ablehnten. Von da an werden die Einzelheiten immer anschaulicher. v. 22 ff. kommt ein neues Moment herein: die ausgleichende Behandlung, welche nach Gottes Ordnung der Mensch den einzelnen Gliedern zuteil werden läßt. 15 οὐ . . οὐκ: ‘deswegen ist er nicht kein Teil des Leibes.’ παρὰ τοῦτο vgl. Kühner-Gerth Gramm. II 1 S. 513 s. 23 τιμὴ und εὐσχημοσύνη zielt auf die Bekleidung. v. 27—31 folgt nun die Anwendung auf die Gemeinde. 27 ἐκ μέρους vgl. 13 s. 10, 12 Aristaeas 102 (BGU I 144 II 5 II 538 35 574 10 III 887 s. 17). ἐκ μέλους D vg Latt, Schreibfehler! 28 Die Trias ‘Apostel, Propheten, Lehrer’ bildet die charismatischen Ämter, welche* auch die Didache 11—15 kennt und schildert vgl. noch Act 13 1 Apc 18 20 Hermas Sim. IX 25 2 Vis. III 5 1. Die Apostel sind die wandernden Missionare, die Propheten die gottbegeisterten Prediger der Gemeinde, die Lehrer vielleicht die Exegeten des AT. Alles nähere bei Harnack in der großen Ausgabe der Didache Texte u. Unters. II und Mission I⁴ 332 ff. οὓς μὲν wird nicht durch ein οὓς δὲ aufgenommen, sondern die Konstruktion wandelt sich sofort von πρῶτον an. ἀντιλήμψεις und κυβερνήσεις werden die später der Kategorie der „technischen Beamten“ διάκονοι und ἐπίσκοποι obliegenden Tätigkeiten der Hilfeleistung an körperlich oder wirtschaftlich Schwache und der Verwaltungsgeschäfte sein vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. LV 108 ff.*

29 Verwaltungen, mancherlei Zungen. Sind etwa alle Apostel? Etwa alle
 30 Propheten? Etwa alle Lehrer? Etwa alle Wunder? Haben etwa alle
 Heilungsgaben? Reden etwa alle in Zungen? Können etwa alle (sie)
 31 deuten? Aber strebet nach den höheren Gnadengaben!

13 Und einen Weg noch darüber hinaus zeige ich euch. Wenn ich in
 Menschen- und Engelszungen rede, und habe keine Liebe, bin ich ein
 2 tönendes Erz oder eine lärmende Schelle. Und wenn ich Propheten-
 gabe habe und weiß alle Geheimnisse und alle Erkenntnis, und wenn
 ich jeglichen Glauben habe, daß ich Berge versetzen kann, und habe
 3 keine Liebe, bin ich ein Nichts. Und wenn ich zu Almosen mache
 alles, was ich habe, und wenn ich meinen Leib hingebe um verbrannt
 4 zu werden, und habe keine Liebe, so nützt es mir nichts. Die Liebe
 ist langmütig (und) gütig, die Liebe eifert nicht, die Liebe prahlt nicht,
 5 sie bläht sich nicht auf, sie verletzt die Sitte nicht, sie sucht nicht das
 6 ihre, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt das Böse nicht nach, sie

* Zu den charismatischen Ämtern im engeren Sinne gehören sie jedoch nicht und werden deshalb auch v. 29 f. wieder fortgelassen. Warum sie Pls aber hier mitrechnet, ist aus dem zu v. 12—31 Bemerkten deutlich: er will eben nicht bloß außergewöhnliche Gaben nennen. *διερμηνεύουσιν* s. Exk. zu 14.1. v. 31 hat, worauf Reitzenstein bei seiner Interpretation von c. 13 (Nachr. d. Göttinger Ges. ph.-hist. Kl. 1916, 395 ff.) hinweist, in 14.1 und 14.39 Parallelen: Strebet nach *χαρίσματα*, vor allem nach den „höheren“, also in erster Linie dem *προφητεύειν*. Darüber hinaus aber gibt es noch einen erhabeneren Weg zu dem Ziele der *τελειότης* des Pneumatikers, welches die *ζηλοῦντες τὰ χαρίσματα τὰ πνευματικὰ* erstreben. Und nun schildert Pls in c. 13, wie alle *χαρίσματα* notwendig der *ἀγάπη* als der Ergänzung bedürfen, um überhaupt erst christliche Bedeutung zu bekommen und „Nutzen zu *bringen“ (12.3). Daraus ergibt sich als die 12.31^b angekündigte Wegweisung 14.1 *δίδωκετε τὴν ἀγάπην*. In 14.1 finden wir nun wieder die Mahnung von 12.31: das schlechthin Erstrebenswerte ist die *ἀγάπη*, (dagegen nur) löblich der Eifer um Geistesgaben, der sich aber vor allem auf das *προφητεύειν* richten soll. Das wird in c. 14 motiviert, und die jetzt ständige (14.3.4.5. 6.12.17.19.26) Betonung der Rücksicht auf die Gemeinde und ihre *οικοδομή* zeigt, daß Pls die *χαρίσματα* an der *ἀγάπη* mißt: vgl. das Programmwort 8.1 *ἡ γνῶσις φυσιοί, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*. In v. 31 wird also wie in 14.1.39 von den naturhaften Erscheinungen des pneumatischen Wesens, die Pls an sich durchaus nicht verwirft (14.5.18), von Zungenreden und Wundertun, der Blick auf das höhere Ziel gerichtet: die Apostel, Propheten und Lehrer, welche „zur Erbauung“ der Gemeinde tätig sind, nennt er c. 14 an erster Stelle unter den besonders Begnadeten. Aber über alle dem steht ein Höheres, welches bleiben wird, auch wenn des Propheten Worte, des Lehrers Weisheit und des Zungenredners ekstatisches Stammeln verstummt, eine Gottesgabe, die auch der Geringste in der Gemeinde besitzen kann: die Liebe. Das wunderbar schöne „Hohe Lied der Liebe“ ist für den Historiker das glänzendste Beweisstück für die Würdigung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Apostels Pls, weil es uns den tiefsten Einblick in das Wesen seiner Religiosität eröffnet. In seinen Vorstellungsformen und einem großen Teil seines Empfindens ist Pls ein antiker Mensch, der durch jüdische und

griechische Einflüsse bestimmt wird: aber trotzdem hat er mit voller Klarheit die sittlich-religiösen Werte der Religion Jesu ergriffen. Das befähigt ihn, den Gedankengängen seiner Zeit entgegenzukommen, und doch zugleich den ewigen Gehalt der neuen Religion zu bewahren. Er hat das Christentum vor der doppelten Gefahr behütet, gleich bei seinem ersten Schritt in die Welt zur Schulmeinung einer philosophischen Sekte oder aber zur Mysterienreligion synkretistischer Konventikel zu werden. Statt *μείζονα* haben *κρείσσονα* DG KL Chrys (τούτέστι τὰ χρησιμώτερα. τὰ συμφέροντα p. 289^b M) verflachend. Mit 31^b geht der Apostel zu dieser Krönung seiner Ausführungen über. καὶ ὑπερβολὴν steht attributiv zu ὁδόν: es hat seiner Bedeutung nach komparativen Sinn, so daß εἶναι gut dazu paßt. Er will den erhabensten* Weg zu dem Ziele zeigen, welches die in c. 12 behandelten *ζηλοῦντες τὰ χαρίσματα τὰ πνευματικά* erstreben, zur christlichen *τελειότης* des Pneumatikers: dieser Weg ist 141 genannt mit den Worten *διώχετε τὴν ἀγάπην*. c. 13 zeigt, welch überragende Bedeutung der *ἀγάπη* im Verhältnis zu den *χαρίσματα* zukommt: daß sie also wirklich der schlechthin höchste Weg ist. **XIII 1** γλώσσαις natürlich wie 12³⁰ und sonst überall in diesem Zusammenhang zu verstehen. Zungenreden der Engel ist keine befremdliche Vorstellung vgl. II Cor 12⁴ Apc 14^{2.3} Testam. Job 48—50 (Texts and Studies V 1 p. 135) Everling Paul. Angelologie S. 38. Zungenreden ohne christliche Liebe als treibendes Motiv ist sinnloses Tönen, wie es auch tote Instrumente hervorbringen können. Die von Wettstein p. 155 beigebrachten ähnlichen* griechischen Redewendungen haben eine andere Spitze. Oder hat Pls vielleicht die Instrumente nicht ohne Absicht gewählt und will sagen, Glossolealie an sich sei so wenig wert wie der Klang der Kymbala in heidnischen Kulte (s. Wendland Kultur² 424)? ἀλαλῶ vom κύμβαλον gesagt auch Ps* 150⁵, von der Flöte Anthol. VI 51⁵. **2** Auch die an sich wertvolleren Gaben des Prophetentums, der Erkenntnis und des wunderwirkenden (s. Exk. zu Rm 4²¹) Glaubens, sind ohne Liebe nichts vor Gott. Ähnlich schon 81 ff., wo das Thema von c. 13 bereits vorgebildet ist. **3** *φωμίζω τινά τι* heißt „jemanden brockenweise mit etwas füttern“, so daß man hier erklären kann: „wenn ich mit allem was ich habe (die Armen) ernähre“. Es bleibt aber zu erwägen, ob Pls dem Wort nicht hier die sprachlich durchaus mögliche, aber sonst nicht zu belegende Bedeutung gegeben hat „in Brocken zerteilen“. Über die *ἀπόταξις* bei Philo vgl. Reitzenstein Hist. Monach. 104 ff. Rabbinisches Material bei Billerbeck Komm. z. NT (1922) I 817. *καυθήσομαι* Clem. Strom. IV 1121 DG vg Tert Latt C K min pe go Chrys ist zu lesen: *καυχήσωμαι* SAB bo sa go^{var} Orig hält Harnack (Sitzungsb. d. Akad. Berlin* 1911, 142) für ursprünglich: bedenklich ist nur, daß es den Gegensatz *ἀγάπην* δὲ μὴ ἔχω vorweg zu nehmen scheint. Wer sich zum Tode führen läßt, um Ruhm davon zu haben (und wäre es auch bei Gott), tut es ja eben nicht aus Liebe. Der *ἵνα*-Satz ist dem *ὥστε*-Satz in v. 2 gleichwertig: die Angabe einer Absicht des Handelnden würde den Parallelismus zerstören. *παρὰδῶ* usw. als Märtyrer des Glaubens: vgl. Dan 3¹⁹ f. II Macc 7. Pls kennt* ja auch christliche Martyrien (s. Act 7⁵⁹), ob freilich Verbrennungen? JDölger Antike und Christentum I 4, 254 ff. denkt an Selbstverbrennung von Philosophen (vgl. Lucian de morte Peregrini 21—25). **4** Die Interpunktion bei Nestle gibt einen gekünstelten Chiasmus (den RSchütz d. parallele Bau d. Satzglieder 22 verteidigt): lies *χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ* usw., so* entsteht eine schlichte, aber nicht minder wirksame Gleichartigkeit des Satzbaues. *οὐ φυσιοῦται* vgl. 81. **5** Ob *ἀσχημονεῖν* auf 11^{2—16} oder 14 gehen* soll? *ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* vgl. 10^{24.32} Ph 2²¹, wodurch auch die Lesart gesichert* ist: τὸ μὴ ἑαυτῆς lesen B Clem. Paed. III 32 (nicht quis dives salv. 381) ver*

freut sich nicht am Unrecht, sondern freut sich mit an der Wahrheit;
 7. 8 sie trägt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe
 hört niemals auf; Prophetengaben werden zu nichts werden, Zungen-
 9 reden werden aufhören, Erkenntnis wird zu nichts werden. Denn
 Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien:
 10 wenn aber das Vollkommene kommt, dann wird das Stückwerk zu
 11 nichts werden. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte
 wie ein Kind, überlegte wie ein Kind. Da ich ein Mann geworden bin,
 12 habe ich abgetan, was kindisch war. Jetzt sehen wir durch einen Spiegel
 rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich
 stückweise, dann aber werde ich voll erkennen, gleich wie ich auch voll
 13 erkannt bin. Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei: aber
 die größte von ihnen ist die Liebe.

wässernd, **¶** χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ vgl. 6 s. περπερεύομαι von πέρπερος 'der
 *Prahlsch, Schwätzer' begegnet hier zuerst. 8 πίπτει SABC Clem. Paed. II 5 s
 wie Lc 16 17 Apc 17 10: ἐκπίπτει DG vg Tert Latt KLP Clem. quis div.
 salv. 38 s Chrys ist in dieser Bedeutung üblicher. S. u. t dagegenzusetzen
 τὰ δὲ ἄλλα χαρίσματα καταργηθήσεται zählt Pls die einzelnen χαρίσματα mit
 εἴτε . . . εἴτε auf. Mit 9—12 folgt die Begründung für das Aufhören dieser
 Gaben: sie sind jetzt doch nur Stückwerk, während bei der Parusie alles
 den Gläubigen in Vollkommenheit zuteil werden wird: dann sind selbstver-
 ständlich die jetzigen unvollkommenen Versuche wertlos geworden, 11 wie
 für den erwachsenen Mann seine Kindergedanken (s. zu 32). Das gilt be-
 sondern von der γνώσις: 12 jetzt schauen wir nur indirekt vermittelt eines
 Spiegels die göttliche Wahrheit: einst werden wir ihr direkt ins Antlitz
 *schauen. Dann hat aber der Spiegel seinen Wert eingebüßt. Vgl. Philo de
 decalogo 105 p. 198 ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιεύεται ὁ νοῦς θεὸν δρώντα
 καὶ κοσμοποιούντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. JWeiß zitiert noch de Abr. 153
 p. 23, de spec. leg. I 26 p. 215 leg. alleg. III 101 p. 107. Vgl. Num 12 s
 στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων. „ἐν αἰνιγματι
 reden“ im Gegensatz zu „σαφῶς reden“ ist eine überaus häufige Formel
 z. B. Plutarch de educ. 17 p. 12^a, quaest. conviv. 6, 2 p. 672^e. Das ist
 hier auf ein anderes Gebiet übertragen: „ἐν αἰνιγματι etwas sehen“ = „es
 in rätselhafter Gestalt d. h. undeutlich sehen“. Es handelt sich um Erkennt-
 nis Gottes, daraus erklärt sich 12^b: 'so wie ich von Gott vollkommen er-
 kannt worden bin (vgl. zu 8 s Gal 4 s), so vollkommen werde ich dereinst
 bei der Vollendung Gott erkennen.' „In der Liebe, die zwischen ihnen hin-
 und hergeht, erkennt Gott den Erwählten als ihm zugehörig an und erhält
 dieser von solcher Zugehörigkeit Kenntnis“ (ASchweitzer Mystik d. Pls 298).
 *13 νυνὶ logisch: während die andern Charismen vergehen, bleiben (II Cor 3 11)
 Glaube, Hoffnung, Liebe auch nach der Endvollendung. „Die Liebe ist die
 höchste unter den Geistesgaben, weil sie die einzige ist, die ewig ist“
 (ASchweitzer Mystik d. Pls 296).

DIE FORMEL GLAUBE HOFFNUNG LIEBE. Zu der für Pls grundlegenden Kraft
 des neuen Lebens, der πίστις (Exk. zu Rm 4 21^e) gesellt er gern die ἀγάπη, wenn
 er das Wesen des Christenstandes charakterisieren will: I Th 3 6 I Cor 16 13. 14
 Phm 5. Die innere Verbindung beider zeigt Gal 5 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.
 Pls spricht oft von ἀγαπᾶν und ἀγάπη, entweder im Sinne von Nächstenliebe (Rm
 13 8—10 14 16 15 30 vgl. Phm 9 I Cor 4 21 16 14. 24 II Cor 2 4. 8 6 6 8 7. 8. 24 11 11 12 15 Gal
 5 6. 13. 14 I Th 1 3. 4 3 12 4 9 5 13 Ph 1 9. 16 2 1. 2 Phm 5. 7. 9) oder der Liebe, die Gott

bzw. Christus zu den Menschen hat (Rm 5 5. 8 35. 37. 39 9 13. 25 II Cor 9 7 5 14 13 11. 13 Gal 2 20): aber es begegnet doch auch die Anschauung, daß die ἀγάπη Gott zum Gegenstand hat (Rm 8 28 I Cor 2 9 8 1. 3). Wenn es Rm 5 5 heißt ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκένχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν, so zeigt der Zusammenhang, daß damit gemeint ist, 'wir haben die Gewißheit, daß Gott uns lieb hat': aber der Ausdruck lehrt uns diese ἀγάπη θεοῦ als ein in uns gesenktes pneumatisches Fluidum kennen, das einen konstituierenden Bestandteil der christlichen Persönlichkeit ausmacht: 'wir fühlen die Liebe in uns als gottgegebenes geistgewirktes Geschenk'; deshalb kann sie auch Rm 15 30 kurz als ἀγάπη τοῦ πνεύματος bezeichnet werden. Ist dies aber die Grundvorstellung des Pls, so begreift sich leicht, daß sowohl Gott wie der Nächste als Gegenstand dieses Gefühls bezeichnet werden kann: beide, die Gottes- wie die Nächstenliebe, sind nur verschiedene Betätigungsformen derselben ἀγάπη. Dann ist aber die Frage, ob in I Cor 13 die Gottes- oder die Nächstenliebe gemeint sei, falsch gestellt. Gemeint ist die ἀγάπη in dem eben geschilderten Sinn als Grundkraft des Christentums: so wohl auch in vielen der bereits genannten Stellen, und den bisher unbestimmt gelassenen (Rm 12 9 Gal 5 22 I Th 3 6 5 8). Zu πίστις und ἀγάπη stellt Pls gelegentlich noch andere Tugenden: so Gal 5 22 ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια oder II Cor 8 7 ἐν παντί περισσεύετε πίστις καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ. Ähnlich Rm 15 13 ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσει ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεῦναι, wo also ἐλπίς, χαρὰ, εἰρήνη, πίστις beisammen sind; vgl. II Cor 13 11 ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης oder Rm 14 17 das 'Reich Gottes' ist δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Es ist klar, daß hier kein System obwaltet und keine Formel beherrschend einwirkt, so daß also auch die Zusammenstellung von πίστις ἀγάπῃ ἐλπίς I Th 1 3 5 8 nicht anders beurteilt werden kann: die rhetorisch-liturgische Einwirkung der Dreizahl ist auch sonst zu beobachten (s. auch II Cor 13 13). Dagegen liegt hier I Cor 13 13 ein anderer Tatbestand vor: Pls bezeichnet πίστις ἐλπίς ἀγάπῃ als die drei, und zwar die einzigen drei Kräfte, die im Jenseits 'bleiben', d. h. Existenz und Bedeutung haben, während die χαρίσματα und namentlich die γνώσεις mit dieser Welt vergehen. So urteilt er sonst nicht: Rm 11 21–25 ist ihm die ἐλπίς gerade der charakteristische Zustand des Diesseits und II Cor 5 7 erscheint die πίστις in demselben Licht wie hier die γνώσις als direkter Gegensatz zum 'Schauen' im Jenseits. Nur von der ἀγάπῃ finden wir die gleiche hohe Wertung auch Rm 8 35–39: und ihre Hervorhebung an unserer Stelle zeigt ja auch ebenso wie der ganze Zusammenhang, daß es dem Pls auf sie allein ankommt. Warum nennt er die anderen zwei? Man kann die hier so scharf umgrenzte Dreieit πίστις ἐλπίς ἀγάπῃ kaum als eine von Pls geschaffene Formel begreifen: sie wird ihm irgendwie gegeben sein. Ob sie jüdisch war? IV Macc 17 2.4 finden wir πίστις ἐλπίς ὑπομονή. JWeiß und Harnack (S. 153) halten sie für urchristlich. Doch hat Reitzenstein gezeigt (GN S. 373–379), daß dafür kein Beweis zu erbringen ist; dagegen weist er (GN S. 410) auf Porphyrios ad Marcellam 24 (Porph. opuscula ed. Nauck * p. 289) hin: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γάρ δεῖ, εὖ μόνῃ σωτηρίᾳ ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεῦσαντα ὡς ἐνὶ μάλιστα σπουδάζει τὰ ληθῆ γινώσκει περὶ αὐτοῦ, καὶ γινόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσειν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ βίου. . . στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω. Er vergleicht damit (GN 135) die in den Oracula Chaldaica (Kroll p. 74, 23) begegnende Trias πίστις ἀλήθεια ἔρως und die mehrfach bei Clemens Alex. erscheinende Lehre von einer Trias, die in ihrer Vereinigung den wahren Gnostiker ausmacht γνώσις, πίστις, ἀγάπη (Strom. III 69, 3 ἐνώσας τὴν γνώσιν, πίστιν, ἀγάπην, εἰς ὃν ἐνδένδε τὴν κρίσιν καὶ πνευματικὸς ὄντως vgl. VII 46, 3. 55, 1–7. 57, 4), und nimmt an, die korinthischen Pneumatiker hätten eine viergliedrige hellenistische Formel ähnlich der bei Porphyrios zitierten im Munde geführt: πίστις, γνώσις, ἀγάπη (statt ἔρως),

14 Jaget der Liebe nach und strebet nach den Geistesgaben, am

ἐλπίς. Pls nehme sie auf, aber streiche die γυνῆς. Dann würde sich allerdings das überraschende Auftreten der Formel, die Abwehr der γυνῆς, wie die auffällige *Wertung von πίστις und ἐλπίς erklären. ΛΓΛΠΗ galt früher als spezifisch biblisches Wort: außer dem NT begegnet es LXX (II Reg 13¹⁵ Jer 2² Eccl 9^{1.6} Cant 2^{4.5.7} 3^{5.10} 5⁸ 7⁶ 8^{4.6.7}) und bei Aquila Theod. Prov. 7¹⁸ Symm. Ez 16⁸ Aristeas ep. 229. Philo quod deus sit immut. 69 p. 283 M. Doch hat sich ἀγάπη jetzt auch in heidnischen Texten gefunden (vgl. Moulton-Milligan Voc. 2): Philodem par. 13⁵ vgl. WCrörnt in Passow Wörterb. neue Bearb. 1912, 25; in der Isislitanei POxyr. XI 1380 wird als Beiname der Isis einmal v. 28 ἀγάπη, das andere Mal ἀγάπη θεῶν (= 'Liebling der Götter?') genannt. Im Cod. Just. 8, 27¹⁷ (v. J. 294 p. C.) finden wir *Agape* als Frauenname, und ebenso begegnet das Wort mehrfach auf lat. Inschriften nichtchristlichen Charakters (s. Thesaurus ling. lat. I 1266). WLütgert Die Liebe im NT 1905, AHarnack in Sitzungsber. Berl. Akad. 1911, 132–163, Preuß. Jahrb. 164, 1 ff., RReitzenstein Historia Monachorum 1916, 242 ff. Nachr. d. Göttinger Ges. ph.-hist. Kl. 1916, 367–416. 1917, 131–151. 1922, 256, PCorssen Z. f. ntliche Wiss. 19, 2 ff. Hachelius Festschr. f. Bonwetsch 1918, 56 ff. AResch Agrapha² Texte u. Unters. NF. XV 3/4 S. 156 f. nimmt ein Herrenwort als Grundlage von 13¹³ an. ENorden Agnostos Theos 352 ff., CSchmidt Gespräche Jesu (Texte u. Unters. 43) 382 ff. ASchweitzer Mystik d. Pls 1930, 294 ff. EdvLehmann u. AFridrichsen Th. Stud. u. Krit. Sonderheft: Neut. Forsch. 1922, 55 ff. halten c. 13 für spätere christliche Interpolation.

XIV 1 Mit der Ermahnung, nach dieser Liebe zu streben, nimmt der Apostel die Ankündigung 12³¹ auf und erledigt sie. δὲ¹ wie δὲ² leiten *keinen scharfen Gegensatz ein: in der Parallele 13³¹ 14³⁹ steht καὶ dafür. Die ganze folgende Ausführung ist der Begründung des Vorranges der Prophetie vor der Zungenrede gewidmet; aus der Beschreibung erkennen wir deutlich das Wesen beider Erscheinungen.

Das ZUNGENREDEN ist ein nicht für Menschen, sondern nur für Gott bestimmtes Sprechen v. 2. 28 oder genauer Beten, Singen, Danksagen (εὐχαριστεῖν) v. 14. 16. 17. Es dient dementsprechend auch nur der eigenen Erbauung und ist für die Gemeinde nutzlos v. 4. 6: das kommt daher, daß der Zungenredner wie einer, der eine fremde Sprache redet v. 10. 11, unverständliche, ja unartikulierte (ohne διαστολή) Laute von sich gibt v. 7. 9. 16, an deren Bildung der Verstand des Redenden keinen Anteil hat v. 14. 19. Eine erbauliche Wirkung kann dies Zungenreden nur haben, wenn entweder der Redner selbst oder ein anderer nachher seine Laute der Gemeinde deutet v. 5. 13. 27. 28. Wer die Erscheinung noch nicht kennt und in eine zungenredende Versammlung kommt, wird diese für verrückt halten v. 23. Diese Schilderung des Pls erhält zugleich Erläuterung und Bestätigung durch zwei aus dem zweiten Jahrhundert stammende Berichte. Der Philosoph Celsus kennt aus eigener Erfahrung christliche „Propheten“ wie sie „noch jetzt“ in Phönizien und Palästina ihr Wesen treiben. Sowohl in den Heiligtümern wie außerhalb derselben kann man sie antreffen, ja sie ziehen bettelnd in den Städten und den Kasernen herum und „drehen sich wie Wahrsager“ (κυροῦνται ὡς θεσπίζοντες), Schnell sind sie mit ihrer gewöhnlichen Rede bei der Hand: »Ἐγὼ ὁ θεὸς εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῶν· ἦκω δέ. ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἰσεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω, καὶ ὤψεσθέ με αὐθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ, καὶ πόλεσι καὶ χώραις, καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στεναῖν· τοὺς δ' ἐμοὶ πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω«. . Ταῦτ' ἐπανατεινόμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὐρεῖν δύναίτο, ἀσαφὴ γὰρ καὶ τὸ μηδέν, ἀνοήτω δὲ ἡ γόητι παντὶ περὶ παντός ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπη βούλεται, τὸ λελχθέν σφετερίζεσθαι (bei

Origenes c. Celsum VII 8, 9). Also erst reden diese Propheten in deutlicher Sprache, aber in einer Form, die erkennen läßt, daß nicht sie selbst sprechen, sondern daß der Geist Gottes resp. Jesus Christus selbst das redende Subjekt ist. Schließlich aber geht ihre Weissagung über in eine Folge von „unbekannten“ „wahnsinnigen“ und „völlig dunkeln“ Worten, „deren Sinn kein Verständiger ausfindig machen kann, denn sie sind undeutlich und ein Nichts und geben jedem Toren oder Gauner allewege Anlaß, das Gesagte sich anzueignen (d. h. auszudeuten), wie er will“. Also durch Bewegungen, wie die tanzenden Derwische, bringen sich diese Propheten in Ekstase, in der sie zuerst „weissagen“, dann etwas tun, was genau der paulinischen Schilderung des Zungenredens entspricht: sogar der Hermeneut fehlt nicht. Daß der Christenfeind Celsus nicht nur diesen für einen Gauner hält, sondern auch die „Propheten“ selbst als Betrüger entlarvt haben will, ändert nichts an der Treue des Bildes, ja es ist eine unbewußte Bestätigung von 14²³ (μαίνεσθε), daß er die Glossolalie für πάροιστρα erklärt. Ähnliches berichtet Irenäus I 13³ von dem gnostischen Magier Markos, der einen δαίμων πάρεδρος besitzt und ihn gelegentlich den von ihm betörten Frauen mitteilt, damit auch sie „prophezeien“. Er betet über seinen Prophetinnen und fordert sie schließlich auf ἀνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφητεύσον: dieser Befehl wird so oft wiederholt, bis das Weib von seinen Worten erhitzt und mit hochklopfendem Herzen ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς ἅτε ὑπὸ κενοῦ τετραρμαμένη πνεύματος. (Vgl. Reitzenstein Poimandres S. 219 ff., wo der Zusammenhang dieser Stellen mit der hellenistischen Prophetie aufgezeigt wird. Weinle Wirkungen des Geistes S. 72 ff.). Vielleicht hängen, wie Weinle S. 77 annimmt, mit dieser Erscheinung des Stammelns sinnloser Worte in der ekstatischen Rede auch die sinnlosen Lautreihen (die sog. *voces mysticae*) zusammen, die zu der typischen Ausstattung der Zauberpapyri gehören: eine „Geistersprache“ sollen sie ja sicher darstellen und gelegentlich ist es uns noch möglich, die Reste verständlicher Worte in dem Unsinn zu erkennen. Listen solcher magischen *voces* in Pap. Lond. I p. 255 ff. und Cabrol Dictionnaire d'archéologie chrétienne 1 p. 137 ff. Als Beispiel diene Pap. Lond. I nr. 121 p. 102 (KPreisendanz Pap. Graec. magicae Bd. II S. 25) v. 561 ff. Der gerufene Geist wird beschworen, in die Seele des Jüngers zu fahren ἵνα τυπώσῃται τὴν ἀθάνατον μορφήν ἐν φωτὶ κραταιῇ καὶ ἀφθάρτῃ, ὅτι ἄδων καλῶ· ἰαω (= ἱη) ἔλωαι (ἱη) μαρμαχαδα (vgl. μαρμαίρω)· μενεφω· μερμαι. ιηωρ. (ῥῥ): αἰεω: ηρεφιε: φερεφιεω. χανδουχ αμωv. ερεπνευ (vgl. πνεῦμα). ζωνωρ. ακλευα μενηθωνι· καβαλαπευ· ιωπλαιτινε· ρε αωθ: ιηι: ωη: ασηφ: μεδχηνωρ· αλαχαλ· περεχαηλ· σερενωφ· δουναξ· αναξιβοα (aus ἀναξ und βοᾷ)· ερεβεβω· βεβωβια· ανησιοδευ (vgl. ἀνησίδωρος und ὀδεύω) ἰαωα (= ἱη)· ενιωεαλ (vgl. ἐνιοι und ἑάλω?)· εμερω (vgl. ἡμερος?). μασαιανδσα· δευρό μοι κύριε usw. Wenn das „Zungenreden“ ähnlich klang, so versteht man die Bezeichnung γλώσσαίς λαλεῖν ohne weiteres. γλώσσα heißt auch ein unbekanntes oder ungebräuchliches Wort, sei es, daß es aus der griechischen oder aus einer fremden Sprache stammt (vgl. 'Glossar, Glossem' reiche Belege bei Heinrici S. 379 f.). Es war natürlich allgemeine Ansicht der christlichen Gemeinde, daß die „glossolalierten“ Worte wirklichen „Geistersprachen“ angehörten, die eben der Hermeneut deuten konnte, weshalb also die Bezeichnung ganz korrekt ist. Von diesem niederen Charisma unterscheidet Pls nun scharf die Gabe des PROPHETEN, während Celsus und Irenäus (auch III 12¹⁵ vgl. Act 10⁴⁶) auch die Glossolalie als Tätigkeit des Propheten auffassen. Der Apostel setzt das προφητεύειν hier als das höhere in Gegensatz zum γλώσσαίς λαλεῖν. Über das Wesen der Prophetie erfahren wir, daß sie ein Erbauungsmittel für die gläubige Gemeinde ist v. 12. 22, daß der Rede des Propheten, die im Gegensatz zur Glossolalie sich in verständlicher und vom Verstand regulierter Form bewegt v. 19, eine διάκρισις von seiten der Zuhörer folgt v. 29, d. h. daß die Gemeinde selbst unmittelbar in der Lage ist, zu entscheiden, ob das eben Vernommene dem göttlichen Geiste entstammt oder nicht (vgl. 12³. 10). Das Wort des Propheten wird

2 meisten aber nach dem Prophezeien. Denn der Zungenredner redet nicht
zu Menschen, sondern zu Gott: denn niemand hört auf ihn, sondern
3 im Geist redet er Geheimnisvolles. Aber der prophetische Redner redet
4 zu Menschen Erbauung, Ermahnung und Zuspruch. Der Zungenredner
5 erbaut sich selbst, der Prophet erbaut die Gemeinde. Ich möchte, daß
ihr alle in Zungen redet, lieber aber noch, daß ihr prophezeit! Der
Prophet ist größer als der Zungenredner, außer wenn er die Deutung
6 gibt, damit die Gemeinde Erbauung empfangen. Nun aber, Brüder, wenn
ich zu euch komme und in Zungen rede, was werde ich euch da
nützen, wenn ich nicht zu euch rede in (Form einer) Offenbarung
7 oder Erkenntnis oder Prophezeiung oder Belehrung? Die unbelebten
Dinge, welche Töne von sich geben, Flöte oder Kithara, wenn sie die
Töne nicht deutlich unterscheiden, wie soll man da erkennen, was ge-
8 blasen oder gespielt wird? Und wenn die Trompete einen undeutlichen
9 Ton von sich gibt, wer soll sich da kriegsbereit machen? So ist's auch
mit euch; wenn ihr beim Zungenreden keine deutliche Rede von euch
gebt, wie soll man erkennen, was geredet wird? Ihr werdet ja in die
10 Luft reden. Da gibts ja so viele Arten von Sprachen in der Welt,
11 und nichts ist ohne Sprache. Wenn ich nun nicht die Bedeutung der
Sprache kenne, werde ich dem Redenden verständnislos gegenüberstehen
12 und der Redende mir. So ist's auch mit euch: da ihr (einmal) nach Geistes-
gaben strebt, so sucht sie zur Erbauung der Gemeinde reichlich zu er-
13 halten. Wer also in Zungen redet, soll beten, daß er es auch deute(n
14 lerne). Denn wenn ich in Zungenrede bete, so betet mein Geist, aber
15 mein Verstand ist (dabei) unfruchtbar. Was soll ich denn also? Beten
soll ich im Geiste, beten aber auch mit dem Verstande, singen im Geist,
16 singen aber auch mit dem Verstande. Denn, wenn du im Geiste den

auch den Ungläubigen, der zufällig in die Gemeindeversammlung kommen sollte, erschüttern, weil er seine innersten Gedanken bloßgelegt und gerichtet fühlen wird v. 24. 25. Es ist wahrscheinlich, daß Pls hier eine Anzahl verschiedener Erscheinungen als *προφητεία* zusammenfaßt, die alle das Gemeinsame haben, daß ein Reden in verständlicher Sprache, nicht in *γλώσσαις*, stattfindet. Die nähere Erläuterung geben wieder Analoga aus der alten Kirche. Während die Häscher unten im Hause auf ihn warten, betet Polykarp im Oberstock stehend *πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, οὕτως ὡς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι, καὶ ἐκπλήττεσθαι τοὺς ἀκούοντας, πολλοὺς τε μετανοεῖν ἐπὶ τῷ ἑληλυθέναι ἐπὶ τοιοῦτον θεοπρεπῆ προεβύτην* (Martyr. Polyc. 7): da ist also die Wirkung auf die Heiden ähnlich wie v. 25 geschildert. Ignatius schreibt an die Philadelphier (7 1f.), daß er mitten in ihrer Versammlung geschrien habe *μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ*. »*Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ καὶ διακόνῳ*« und weitere ähnliche Ermahnungen. Ähnlich Act 13 2 21 11 I Tim 4 14 Apc 2 7 14 13 22 16 ff.; vgl. auch Acta Perpetuae 7 1 (vGebhardt Ausgew. Märtyrerakten p. 72). Daniel 4 16 LXX *μεγάλως δὲ ἐθαύμασεν ὁ Δανιὴλ καὶ ὑπόνοια κατέσπευδεν αὐτόν· καὶ φοβήεις τρόμου λαβόντος αὐτόν καὶ ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ, κινήσας τὴν κεφαλὴν, ὥραν μίαν ἀποθανύμασας ἀπεκρίθη μοι φωνῇ πρᾶξι*. Henoch I 71 11 91 1 Susanna 45. 46. Die ausgeprägte ekstatische Form hat sich erhalten z. B. bei den Propheten des Celsus (s. S. 69 f.) und den Montanisten (z. B. Euseb h. e. V 16 7 9 s. Beilage 11 S. 96). Reiches Material sorgfältig erläutert bei Weinle Wirkungen des Geistes S. 78 ff.

und EFascher ΠΡΟΦΗΤΗΣ 1927. Über jüdische Parallelen Bousset Judentum² 394 ff., Griechisches bei ERohde Psyche² II im Index s. v. ἑκστασις, RReitzenstein Poimandres 55 ff., Hell. Mysterienreligionen³ 323 ff., Historia Monachorum 53 f., s. auch Masiman Das Zungenreden 1191. *

2 οὐδείς ἀκούει: er spricht nicht unhörbar, wie 7—10 lehrt, sondern unverständlich v. 16. 5 Die Vermischung von ἐκτός εἰ und εἰ μὴ ist überaus häufig, s. Wettstein. Wie löst sich der Widerspruch dieses Verses mit 12 29. 30? Hier ist der Fall angenommen, daß der Zungenredner selbst die Deutung gibt wie v. 18. 6 νῦν wieder logisch an die letztvorausgegangenen Worte anknüpfend; als ob es weitergehen sollte 'nun aber kann ich euch keine Erbauung spenden, wenn ich nur komme und glossolaliere'. ἐν nach Analogie von ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν Mc 3 23; JWeiß meint 'ausgestattet mit' wie 4 21. Die Grenzen zwischen den vier genannten Formen der erbaulichen Rede sind fließend. 7 Der Satz ist zunächst so angelegt: τὰ ἄψυχα, καίπερ φωνὴν διδόντα, ὅμως οὐ γνωσθήσεται, ἐὰν διαστολὴν μὴ δῶ: das ὅμως ist aber bereits (wie Gal 3 15) an den Anfang gesetzt, und das οὐ γνωσθήσεται in eine rhetorische Frage verwandelt worden s. 15 2. διαστολή ist deutlich hier die Gliederung durch Unterschiede in (Tonhöhe und?) Rhythmus. 8 ἄδηλον ist ebenfalls „unartikuliert“; das Wort um des Gegensatzes εὐσημον willen gewählt. In einem Falle v. 7 kann man die Melodie, im andern v. 8 das Signal nicht erkennen. 9 gibt die Anwendung auf die Glossolalie, nicht etwa undeutliches Sprechen als allgemeines Beispiel. εἰς ἀέρα = nicht zu Menschen. Lucretius IV 931 *ne ventis verba profundam*; reiche Belege für diese sprichwörtliche Redensart bei Otto, Sprichwörter d. Römer 364. 10 Ein weiteres Beispiel, durch εἰ τόχοι angeknüpft: die Redensart ist völlig farblos geworden, unserm „etwa“ entsprechend: Beispiele bei Wettstein und zu 15 37. Ferner 'etwa' könnte man als Beispiel anführen, d. h. 'wenn es zutreffen sollte'. φωνή für Sprache, weil er γλώσσα hier als Terminus für Zungenreden braucht. οὐδὲν ergänze wohl γένος φωνῶν, aber möglich bleibt, daß Pls hier sich nachlässig ausdrückt und etwa ἔθνος zu ergänzen ist. βάρβαρος φωνή nennt der Grieche jede ihm unverständliche Sprache. Aristophanes Vögel 199 erklärt der Wiedehopf, die Vögel verstünden jetzt die menschliche Sprache: ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ Ἑδίδαξα τὴν φωνήν, wozu das Scholion: ἀντὶ τοῦ ἀφώνους ἢ ἀνηκόους ἀνδρώπων καὶ μὴ εἰδότας αὐτῶν τὴν φωνήν. Ovid Tristia V 10, 37 *barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli*. ἐν ἐμοί wie unser 'in meinen Augen', vor meinem Richterstuhl vgl. 6 2. 12 ζηλωταί vgl. 12 31. Der Plural πνευμάτων ist eigentlich inkorrekt, da der eine Geist alles wirkt 12 11, es ist ebenso wie 12 10, 14 32, Hebr 1 7. 14, Apc 22 6 Angleichung an den gewöhnlichen, dem Juden wie dem Heiden geläufigen hellenistischen Sprachgebrauch (vgl. Exk. zu Rm 8 11), als ob jeder wünschte, daß ein πνεῦμα (προφητικόν) wie ein überirdisches Einzelwesen in ihm Wohnung nehme. MDibelius Geisterwelt i, Glauben d. Pls 76. 13 προσευχέσθω nämlich, wenn er in normalem Zustand ist, dagegen 14 ist προσεύχωμαι γλώσση in der Ekstase gemeint. Da betet der im Gläubigen wohnende göttliche Geist, aber seine menschlichen „Geisteskräfte“ (der νοῦς s. Exk. zu Rm 7 13 8 11) schlummern. JWeiß verweist gut auf die Schilderung der Ekstase bei Philo quis rerum div heres 263 ff. p. 511 M. Das negative ἄκαρπος ist nach seinem deutlichen Gegenteil προσεύξομαι resp. ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῦ zu bestimmen: der νοῦς ist untätig und daher „unfruchtbar“ πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας. 15 τί εὖν ἐστίν; wie 28 Rm 3 6 15 11 7 leitet die Folgerung ein. 16—19 In echt paulinischer Weise wird nun nochmal wieder auf die Begründung zurückgegriffen und eine wiederholte Ermahnung angefügt. 16 ἰδιώτης 'findet, wie unser Laie, seine nähere Be-

Segen sprichst, wie soll der, welcher die Rolle des Laien inne hat, das Amen zu deinem Dankgebet sprechen, denn er weiß ja nicht, was du sagst? Du magst ja schön danksagen, aber der andere wird nicht erbaut. Gott sei Dank, ich rede mehr in Zungen, als ihr alle; aber in der Gemeindeversammlung will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstand reden, damit ich auch andere unterweise, als tausend Worte in Zunge. Brüder, seid nicht dem Verstande nach Kinder, sondern seid kindlich gegenüber der Schlechtigkeit, aber an Verstand Erwachsene! Im Gesetz steht geschrieben: »Durch Leute mit anderen Zungen und fremden Lippen will ich zu diesem Volke reden, und auch so werden sie mich nicht hören, spricht der Herr«. Also die Zungen sind ein Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen (bestimmt); das Prophezeien dagegen nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen. Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkommt und alle in Zungen reden, und es kommen Laien oder Ungläubige herein, werden die nicht sagen, ihr wäret verrückt? Wenn aber alle prophezeien, und ein Ungläubiger oder Laie kommt herein, dann wird ihm von allen ins Gewissen geredet, von allen sein Urteil gesprochen, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und dann wird er auf sein Antlitz fallen, Gott anbeten und bekennen, daß wahrhaftig Gott in euch ist. Was soll es also, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder sein Lied, jeder seine Belehrung, jeder seine Offenbarung, seine Zungenrede, seine Deutung: (aber das)

stimmung an dem jedesmaligen Contexte' (Heinrici): hier also die nicht-ekstatischen Zuhörer, die übrige Gemeinde. *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον*: vgl. Epiktet II 45 'Wenn du ein Ehebrecher bist οὐδεμίαν χώραν δύνασαι ἀναπληρῶσαι ἀνθρωπικῇν, beispielsweise φίλου οὐ δύνασαι τόπον ἔχειν'. Hier = der die Rolle des Zuhörers innehat. Whitaker Journ. Theol. Stud. 1921, 268 verweist auf analoge Plutarchstellen (Crassus p. 554 c, Moralia II p. 855 e 1070 d). Die Gemeinde spricht am Ende das Amen wie Apc 5 14 7 12 19 4, Justin apol. I 65 3 67 5. Vgl. Ps 105 48 II Esra 15 13 18 6 Dt 27 14—26. Das ist die Sitte des jüdischen Gemeindegottesdienstes vgl. Billerbeck 3, 456. *Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II 535. JWeiß (ähnlich WBauer Wortgottesdienst d. ält. Christen 17) will hier unter *ἰδιώτης* (ebenso wie v. 23) den Proselyten bzw. Katechumenen verstehen, der sich an dem seiner Klasse bestimmten Platz (*τὸν τόπον τ. ἰ.*) befindet: aber die getauften Christen wissen doch auch nicht, was der Zungenredner sagt und wann sie das Amen sprechen müssen! Über das Wort *εὐχαριστία* Belege bei Hort und Murray Journ. of Theol. Stud. 3, 593 ff. 19 Fünf als runde Zahl ist jüdisch s. Billerbeck 3, 461 nach GKittel Arbeiten z. Relgesch. d. Urchristentums I 3, 39 ff. Der Gegensatz *ἐν ἑκκλησίᾳ* zeigt, daß Pls die Glossolalie nur als private Andachtsübung im Kämmerlein hochschätzt vgl. v. 28. *τῷ ἑαυτοῦ διὰ τοῦ νοῦ* μου d KL Chrys verdeutlichend. 20—25 Pls argumentiert mit neuem Ansatz: In der Schrift ist geweißt, daß die Zungenrede als göttliches 'Zeichen' erscheinen wird: aber auch daß 'dieses Volk', d. h. das verstockte Israel und jeder der ihm gleich ist, nicht darauf hören, d. h. es nicht als göttlich anerkennen wird. Die Probe darauf könnt ihr täglich machen: ein Ungläubiger wird die Zungenredner für wahnsinnig halten. Die Glossolalie hat also in der göttlichen Heilsordnung nicht positiven Wert für die Erbauung der Gemeinde,

sondern ist nur als σημεῖον, d. h. als furchtbares Rätsel für die verstockten Ungläubigen von Gott geschickt. Daraus ergibt sich aber zugleich — und nun verläßt der Apostel die biblische Beweisführung und betritt ganz den Boden der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes —, daß die Prophetie, welche auch auf Ungläubige eine herzbewegende Wirkung übt, etwas viel Höheres sein muß. Die Einleitung bildet 20 eine Aufforderung zum vernünftigen Nachdenken: Kindersinn möget ihr betätigen in sittlichen Fragen, aber wenn es sich um den Gebrauch des Verstandes handelt, müßt ihr euch als Erwachsene zeigen: das heißt doch indirekt 'euer Streben nach Glossolie ist* kindlich' (13 11). τέλειος = „Erwachsen“ zu allen Zeiten ganz geläufig wie Eph 4 13, Hebr 5 14, vgl. zu 3 2. 21 Als νόμος ist das ganze AT bezeichnet, denn* die zitierte Stelle ist Is 28 11, 12: aber die LXX lautet διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ . . καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκοῦειν, also kann nicht die LXX zitiert sein. Ebenso wenig aber ist es etwa eine eigene Übersetzung des wesentlich zu LXX stimmenden Urtextes. Dagegen berichtet Origenes Philocalia 9 2 (p. 55 Robinson) εὖρον γάρ τὰ ἰσοδυναμοῦντα τῇ λέξει ταύτῃ ἐν τῇ τοῦ Ἀκύλου ἐρμηνείᾳ κείμενα, was zum mindesten beweist, daß der Wortlaut des Aquila dem Texte des Pls näherkommt (er hatte z. B. sicher ἐτερόγλωσσοι): ein Indicium mehr für die Vermutung, daß Pls gelegentlich eine von LXX unterschiedene, auch Aquila bekannte Übersetzung benutzt (s. Vollmer At. Zitate S. 28). Zur Vorsicht mahnt ARAhlfs Z. f. nt. Wiss. 1921, 182 ff. Pls selbst ist wohl die Umwandlung in die erste Person und das οὐδ' οὕτως zuzuschreiben. Aus dem Wortlaut des Zitates darf man natürlich keine Folgerungen für das Wesen der Glossolie ziehen. Brauchbar erschien dem Pls das Zitat, weil ἐτερόγλωσσοι darin vorkam, was er auf Glossolie deutete. 22 σημεῖον als göttliches Zeichen, das nicht verstanden wird auch Mt 12 39 σημεῖον Ἰωνᾶ (Heinrici). Hier sieht Pls ganz von der ja eben konzidierten Wertung der Glossolie als eines persönlichen Erbauungsmittels ab und faßt sie rein als ein Wunderzeichen, das Gott in die Welt geschickt hat, damit die Ungläubigen sich daran ärgern, was ihnen dann als Schuld angerechnet werden wird, vgl. Rm 9 18 Mt 13 13 par. In der zweiten Satzhälfte, wo die Beziehung auf den Schriftbeweis aufgegeben ist, hat das zu ergänzende εἰς σημεῖον natürlich nicht diese präzise Bedeutung, sondern ist das Zeichen göttlicher Gnade, welches der Gemeinde verliehen ist. 23 ἰδιώτης ist, wie der Zusammenhang sicherstellt, hier jedenfalls (im Gegensatz zu 16) jemand, der das Zungenreden noch nicht kennt. Ein Mitglied der korinthischen Gemeinde kann es also nicht sein, ebenso wenig aber wegen v. 21. 22 etwa ein auswärtiger Christ; daran scheitert die Annahme von JWeiß, es handle sich auch hier um Katechumenen die nach Analogie heidnischer Kultvereine (Dittenberger Syll. 3 736 17 u. ö.) ἰδιῶται genannt seien. Vielmehr wird dem Zusammenhang dieser Verse nur die sachliche Gleichsetzung von ἰδιώτης und ἄπιστος gerecht: die subjektive und objektive Bezeichnung des Nichtchristen. Beachtenswert ist, daß die Gemeindeversammlung also gelegentlich auch Nichtchristen zugänglich ist: aus welchem Motiv, zeigt v. 25. 25 HWeinel Wirkungen des Geistes S. 183 findet hier die Geistesgabe geschildert, die wir als 'Gedankenlesen' zu bezeichnen pflegen: nur muß man im Auge behalten, daß in jeder echt seelsorgerlichen Bußpredigt viel von dieser Gabe steckt. v. 26 zeichnet den idealen Zustand (ἕκαστος ἔχει) und ist also doch indirekt Ausdruck des Wunsches: 'so soll es sein'. Oder ist der Satz bloß ungeschickt stilisiert und will sagen: 'Jeder, der einen Psalm oder eine Unterweisung usw. vortragen will, soll es zur Erbauung tun'; so daß also ἕκαστος durch πάντα wieder aufgenommen würde? Über die Liederdichtung der Urgemeinde s. Weizsäcker Apost. Zeitalter 3 557 ff.: er nennt als Bei*

- 27 alles soll zur Erbauung dienen. Wenn jemand in Zungen redet, (so nur)
 jedesmal zwei oder höchstens drei und einer nach dem andern, und einer
 28 soll die Deutung geben. Wenn aber kein Dolmetsch da ist, soll (der
 Zungenredner) in der Gemeindeversammlung schweigen, und (nur) für
 29 sich und Gott reden. Propheten sollen zwei oder drei sprechen, und die an-
 30 dern sollen (die Rede) prüfen. Wenn aber einem andern (etwas) offenbart
 31 wird, der da sitzt, so soll der erste schweigen. Denn ihr könnt (recht wohl)
 alle einzeln prophezeien, damit alle (dabei) lernen und alle ermahnt werden.
 32 Und die Prophetengeister sind den Propheten untertan, denn Gott ist
 33 nicht (ein Gott) der Unordnung, sondern des Friedens. Wie es in allen
 34 Gemeindeversammlungen der Heiligen (üblich ist), sollen die Weiber
 in den Gemeindeversammlungen schweigen: denn es kann ihnen nicht
 gestattet werden zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch
 35 das Gesetz sagt. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause
 ihre Männer fragen. Denn es ist für ein Weib nicht anständig, in einer
 36 Versammlung zu reden. Oder ist von euch das Wort Gottes ausgegangen
 37 oder zu euch allein gekommen? Wenn einer ein Prophet oder Geistes-

spiele u. a. Apc 4 11 5 9. 10. 12. 13 11 17 ff. 15 8. 4, Lc 1. 2. 27 Es folgen nun die Anordnungen im einzelnen. Das ἕκαστος γλώσσαν ἔχει wird für die praktische Anwendung reduziert: höchstens drei dürfen reden und nie ohne Hermeneuten. ἀνὰ μέρος 'abwechselnd' ist ganz üblich. Zur Sache vergleicht Billerbeck 3, 465 die Verteilung der synagogalen Lektionen auf mehrere Vorleser. εἷς kann betont sein = 'nicht mehrere Ausleger' (Heinrici), weil die zuviel Zeit beanspruchen würden: aber εἷς kann ebensogut = betontem τὶς 'jemand' sein (Gegensatz οὐδεὶς). Letzteres scheint wegen v. 28 hier passender: es muß stets „einer da sein“, der die Glossolalie ausdeutet, sonst soll sie unterbleiben. 28 Vgl. v. 18. 19 ἑαυτῷ d. h. zu Hause, nicht 'in der Gemeindeversammlung'. 29 Ebenso soll auch beim Auftreten von Propheten Maß gehalten werden: ihre Worte prüft die ganze übrige Gemeinde: wie Didache 11 7—12. 30 Also steht der Prophet, während die Gemeinde sitzt. 31 'Ihr könnt ja alle zu Worte kommen, aber immer einer nach dem andern' (aber πάντες doch nur mit der v. 29 gegebenen Einschränkung). 32 Und wenn ihr behauptet, der Geist lasse euch nicht schweigen (vgl. Mart. Polycarpi 7 ὡς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι), so wisset, daß echte Propheten Gewalt über ihren Geist haben, der ja von Gott ist und demnach der Ordnung nie widerstreben kann. πνεύματα s. zu v. 12 Da der Plural πνεύματα bedenklisch erschien, lesen, πνεῦμα DG Latt pe. In v. 33 steht ὁ θεός vor ἀκαταστασίας in A pe Const. Ap. VIII 46 12 und in Marcions (Harnack Marcion¹ 155*) sowie Tertullians (adv. Marc IV 4) Text fehlte ὁ θεός überhaupt; Ambrosiaster liest zunächst, wie eben bemerkt, πνεῦμα und fährt dann fort *non est enim dissensionis auctor sed pacis, sicut in omnibus ecclesiis sanctorum doceo*: sein Text hatte also statt ὁ θεός etwa gelesen αἴτιος und am Ende mit G Chrys διδάσχω zugefügt. v Harnack (Studien z. Gesch. d. NT 1, 180 ff.) hält den marcionitischen Text für ursprünglich und übersetzt: 'Die Geister der Propheten sind den Propheten unterwürfig; denn sie sind nicht aufsässige, sondern friedfertige Geister, wie in allen Kirchen der Heiligen.' Da würde Pls von den Erfahrungen aus argumentieren, die er in allen Gemeinden mit den 'Geistern' gemacht hätte: ungleich wirkungsvoller ist

doch die Deduktion aus dem Wesen Gottes. Und daß ὡς ἐν πάσαις usw.* zum folgenden gehört, wird durch die Wiederaufnahme in v. 36 sichergestellt: v. 33^b—36 Anhangsweise wird die Beteiligung von Frauen an pneumatischem Sprechen grundsätzlich verboten.

Die vv. 34—35 werden in DG Latt hinter v. 40 gesetzt. Die Umstellung ist leicht begreiflich, weil sie anscheinend hier den Zusammenhang der Anweisungen über Prophetie und Glossolalie, die v. 37—40 ja noch fortgeführt werden, störend unterbrechen. Man würde nie auf den Gedanken gekommen sein, den Tatbestand anders zu erklären, wenn nicht der Inhalt der Verse Bedenken erregte: hier ein absolutes Schweigegebot für die Frauen in der Gemeindeversammlung, dagegen c. 11 2—16 die Anweisung, die Frau habe sich beim Beten oder Prophezeien zu verschleiern — also indirekt doch eine Anerkennung ihres Rechtes zum öffentlichen Auftreten. Man hat den Widerspruch gelöst durch die Annahme, v. 34. 35 stammten nicht von Pls, sondern seien eine alte nach I Tim 2 11. 12 gebildete Randbemerkung eines Lesers, die in den meisten Handschriften hinter v. 33, in DG Latt hinter v. 40 in den Text gedrungen sei (so Schmiedel, Bousset, JWeiß: Heinrici hält die Verse für eine von Pls selbst stammende Randnotiz). Nun ist es andererseits freilich möglich, die Vorschriften von c. 11 auf 'Hausgottesdienst' oder 'Teilversammlungen' zu beziehen und so den Widerspruch zu beseitigen: ἐν ἐκκλησίᾳ steht ja faktisch nicht da. Es ist das aber auch nur eine abstrakte Möglichkeit, und kein unbefangener Erklärer wird bei c. 11 an etwas anderes als die normale Gemeindeversammlung denken. Und ebenso steht es mit der anderen Vermutung, daß Pls c. 11 zwar das προφητεύειν unter Einschränkung hinnehme, hier aber ein 'anderes Reden der Frauen', das wir positiv nicht näher bestimmen könnten, verbiete und das in Verbindung mit dem Mißbrauch der Glossenrede stehe (Heinrici); Ciemen Paulus I 73 denkt an das Verbot 'Kritik zu üben': möglich ist das, aber wenig überzeugend, denn die unanfechtbar richtige Stellung der Verse zwischen 33^b und 36 läßt ein allgemeines Verbot ekstatischen und zugleich sonstigen erbaulichen (διδασχῆ, ἐρμηνεῖα, εὐχαριστία) Redens als das nächstliegende erscheinen. Ohne den Rückblick auf c. 11 würde auch niemand es anders aufgefaßt haben. Es bleibt beim Widerspruch: wer ihn dem Pls nicht zutraut, mag v. 33^b—36 als interpoliert erklären, nicht aber bloß v. 34. 35 wegen DG Latt, denn auch die Berufung auf die kirchliche Sitte hat in 11 2. 16 ihre Parallele. Anscheinend ist c. 11 das 'Beten' und 'Prophezeien' der Frau ungern konzediert, aber der Schleier unbedingt gefordert. Hier dagegen kommt die eigentliche Meinung des Apostels zutage: die Frau soll* überhaupt schweigen: διδάσκειν soll sie natürlich nicht, aber auch nicht einmal zum Zwecke des μαθεῖν darf sie öffentlich reden, s. Labriolle in Bullet. d'ancienne litt. I 11 f.* Auch in der Synagoge war das öffentliche Auftreten der Frauen verpönt, s. Billerbeck 3, 467. *

34 ὁ νόμος Gen 3 16. ὑποτάσσεσθαι DG vg Latt KL pe Chrys glättet an falscher Stelle die Konstruktion. 35 Pls denkt also an Ehefrauen: daraus folgt nicht, das unverheiratete öffentlich reden dürften! Ueber diese spricht er eben nicht. 35^b ist allgemeine Anschauung der antiken (und nicht bloß der antiken) Welt. 36 Scharf pointierter Schluß dieser Ausführungen, der wieder auf 33^b zurückweist. Offenbar ist in Korinth das Reden der Frauen üblich geworden und wird gegen Pls als 'eigene Sitte' der korinthischen Gemeinde verteidigt. 37 ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή haben SB: ἐντολή fehlt bei* DG Latt, die also lesen ὅτι κυρίου ἐστίν, Orig. Catene p. 277 32 280 32 (α 78 ?)* liest ὅτι θεοῦ ἐστίν, A bo haben ὅτι θεοῦ ἐστὶν ἐντολή, KL pe sa vg Chr lesen ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολαί: DG Latt scheinen den Urtext zu haben, an dem dann doppelt korrigiert ist, κυρίου zu θεοῦ und Ergänzung des fehlenden Prädikatsnomens ἐντολή. v. 37—40 folgt der Abschluß des ganzen Abschnittes c. 12—14. Wer den Geist Gottes wirklich hat, muß erkennen,

begabter zu sein glaubt, so muß er erkennen, daß, was ich schreibe, vom
 38 Herrn ist: wenn einer das aber nicht erkennt, so wird er auch (von Gott) nicht
 39 erkannt. Also, meine Brüder, suchet zu prophezeien, und das Zungen-
 40 reden hindert nicht. Alles aber soll wohlانständig und der Ordnung
 nach geschehen.

15 Ich tue euch aber, ihr Brüder, das Evangelium kund, das ich
 euch gepredigt habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch
 2 feststeht, durch das ihr auch gerettet werdet: Mit was für Rede habe
 ich's euch verkündigt, wenn ihr es behalten habt — ihr müßtet denn
 3 grundlos gläubig geworden sein? Nun, ich habe euch als Hauptstück
 überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus für unsere
 4 Sünden gestorben ist nach den Schriften, und daß er begraben wurde,
 5 und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach den Schriften und
 6 daß er gesehen wurde von Kephas, dann von den Zwölfen. Dann wurde
 er von über fünfhundert Brüdern auf einmal gesehen, von denen die

daß diese meine Anordnungen Gebote des Herrn sind (7 25. 40). 38 Erkennt
 er dies nicht an, so redet ein böser Geist aus ihm: Gott kennt ihn nicht
 d. h. verwirft ihn: Umkehrung der Formel vom γνωσθῆναι s. zu 8 3. ἀγνοεῖτω
 *B KL pe = 'wer es nicht begreift, mag's bleiben lassen' ist Abschwächung
 des unverständenen Urtextes. 39 Wiederholung dessen, was ihm das Wich-
 *tigste ist. XV Ohne inneren oder äußeren Zusammenhang mit dem vor-
 hergehenden folgt nun die Behandlung eines neuen Themas. Wir können
 auch hier nur wieder vermuten, daß der verlorene Brief der Korinther
 die Veranlassung zur Erörterung des Problems der leiblichen Auferstehung
 *gegeben habe. 1 παραλάβετε muß hier das aktive 'annehmen' bedeuten,
 wenn nicht eine Tautologie zum vorhergehenden entstehen soll — und
 καὶ verlangt eine Weiterführung des Gedankens. ἐστήκατε nicht zu pressen:
 in Wirklichkeit läßt das 'Feststehen' der Korinther, wie der bisherige
 Wortlaut des Briefes selbst zeigt, recht viel zu wünschen übrig. Es ist die
 *theoretische Betrachtung, 'in welchem der Grund eures Glaubens liegt'.
 Daher auch γνωρίζω, obwohl es eigentlich nur ein Erinnern an Bekanntes ist.
 Über den Zusammenhang dieses „Bekenntnisses“ mit dem Symbol vgl.
 ENorden Agn. Theos 269 ff. Lietzmann in Festgabe f. Harnack 1921, 236.
 In 2 ist die Konstruktion schwierig: deshalb verwandeln DG go Ambst
 εἰ κατέχετε in ὀφείλετε κατέχειν (*qua ratione evangelizari vobis, debetis
 sustinere*), was bequemer ist. Die natürlichste Lösung scheint die zu sein,
 hinter σώζεσθε einen Punkt zu machen und das Folgende als Fragesatz zu
 fassen (wie Übers.): so Joh. Chrysost. X 351^e Montf., doch könnte der
 *Fragesatz auch indirekt gemeint sein, abhängig von γνωρίζω τὸ εὐαγγέλιον.
 Also nur rhetorisches Umspringen aus der Aussageform in die bei Pls
 so beliebte lebhaftere Frageform wie 14 7 Rm 10 6—8. Das mehrdeutige τίνι
 *λόγω ist hier = 'mit welcher Begründung?': gemeint ist v. 3 ff. Die Mehr-
 zahl der Exegeten konstruiert anders: 'durch die ihr auch gerettet werdet,
 wenn ihr festhaltet, mit was für Rede ich sie euch verkündigt habe — ihr
 müßtet denn fruchtlos gläubig geworden sein' (Schmiedel, ähnlich Bousset,
 JWeiß) oder 'ich tue euch kund das Evangelium . . . nämlich in welcher Weise
 ich es euch verkündigte, wenn ihr nämlich (wie ihr es tut, es) festhaltet,
 es wäre denn, daß ihr umsonst gläubig geworden wäret' (Heinrici, ähnlich
 Bachmann). 3 ἐν πρώτοις = *in primis* 'hauptsächlich' vom Rang: Epiktet

Enchir. 20 Plato rep. VII 522 ° παρέδωκα . . παρέλαβον wie 11 28: aber hier fehlt bezeichnenderweise ἀπὸ τοῦ κυρίου, denn Pls gibt das Wissen der Urgemeinde und fügt sein eigenes hinzu. ὁ καὶ παρέλαβον om. Marcion Latt: Tendenzkorrektur des Marcion, um die Abhängigkeit des Pls von den Ur-aposteln zu beseitigen: vgl. vHarnack Marcion² 91*. Heitmüller Z. f. nt. Wiss. 13, 331 ff. behauptet, daß es sich hier um hellenistische, (Damaskus) nicht unmittelbar altjerusalemener Tradition handeln müsse: anders KHoll Ges. Aufs.* 2, 46 ff. Christus ist 'für unsere Sünden' gestorben vgl. Rm 3 25 ff. 4 25 6 6—10 Gal 3 13. 14 II Cor 5 19. Eine Andeutung, wie Pls dafür den Schriftbeweis* geliefert hat, gibt Rm 4 25 (Is 53 4. 5. 12 30 auch Act 8 32. 33 I Petr 2 24) und Gal 3 13 (Dt 21 23) 4 Den Schriftbeweis für die Auferstehung am dritten Tage (Hos 6 2 ?) gibt Pls nirgendwo: Mt 12 40 zitiert Jona 2 1. 2 vgl. Bousset Kyrios Christos 27 ff. Die Auferstehung überhaupt ist Act 2 25—28 13 34—35 aus Ps 15 8—11 Is 55 3 belegt. 5—8 Zu der grundlegenden Unterweisung, die Pls den Korinthern einst gegeben hat, gehörte also außer dem Schriftbeweis auch ein historischer Zeugenbeweis für die Auferstehung, der hier um seiner fundamentalen Bedeutung willen ausführlich wiederholt wird. Der Apostel zählt die ihm bekannten Erscheinungen des Auferstandenen auf, und zwar in chronologischer (ἐπειτα . . ἔσχατον) Reihenfolge: es sind sechs: 1 dem Kephas, 2 den Zwölfen, 3 den Fünfhundert, 4 dem Jakobus, 5 allen Aposteln, 6 dem Pls. Unsere Evangelien erwähnen 1: Lc 24 34, vielleicht auch der Schluß des Petrus vgl. 2: vielleicht Jo 20 19—23. (An dieser einzigen Stelle, wo er die Tradition der Urgemeinde wiedergibt, gebraucht Pls den Terminus οἱ δώδεκα.) 5: man kann an Mt 28 16—20 Mc 16 14—19, Lc 24 36—48 denken (falls diese Stellen nicht auf 2 zu beziehen sind), doch muß man sich klar machen, das Pls hier jedenfalls nicht die v. 5 genannten Zwölf, sondern einen weiteren Kreis versteht. Die uns sonst unbekannte Erscheinung 3 will vDobschütz „Ostern und Pfingsten“ mit dem Pfingstereignis Act 2 indentifizieren, was aber große Schwierigkeiten hat (s. zu d. St.).* Zu 4, der Erscheinung an Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal 1 19 2 9. 12) gibt das Hebräerevgl. fr. 21 Klostermann (kl. Texte 8), eine freilich sekundäre Parallele. Die Didascalia syr. c. 21 (Texte und Unters. N. F. X 2 S. 107) kennt noch eine Erscheinung an Levi. Auch 6 fehlt in den Evangelien, wird aber Act 9 ausführlich erzählt. Klar zutage liegt jedenfalls, daß die hier gebotene Tradition der Urgemeinde von der in den Evangelien reproduzierten stark abweicht. Hierzu vgl. KHoll in Ges. Aufs. 2, 44 ff. vHarnack Sitz.ber. Berl. Akad. 1922, 62—80, FKattenbusch in der Festgabe f. KMüller 1922, 322 ff., WMundle Z. f. nt. Wiss. 22 (1923) 20 ff., Malbertz Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte Z. f. nt. Wiss. 21 (1922) 259 ff. Dieser* Zeugenbefund sichert die Auferstehung Christi als historisch gegebene und theologisch zu würdigende Tatsache: daraus folgert Pls die „Auferstehung der Toten“ auch für die Christen (v. 20) — nicht umgekehrt, wie KBarth Auferst. d. Toten² S. 77 aus v. 18 deduzieren möchte. 5 δώδεκα: ἐνδεκα DG* vg Latt go pedantische Korrektur. ¶ ἐφάπαξ wegen der großen Zahl gesetzt, natürlich ist er auch den Zwölfen und später 'allen Jüngern' 'auf einmal' erschienen. 6^b betont die gute Bezeugung dieser Erscheinung. 7 ist der Ausdruck τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν mit Absicht gewählt und bereitet auf 8 vor. Gewöhnlich versteht man hier 'Apostel' im urchristlichen Sinne = 'Missionar' im Gegensatz zu dem engen Kreis der „Zwölf“. Holl S. 48 wendet dagegen ein, πᾶσιν setze einen geschlossenen Kreis voraus, die Missionare dagegen bildeten eine formlose, ständig sich erweiternde Gruppe. Er erklärt als die ἀπόστολοι πάντες 'die Zwölf mit Jakobus (vgl. 9 5 Gal 1 19) zusammen' und betont, daß Pls sich doch nicht v. 8 so tief unter jeden beliebigen Missionar stellen könne. Jedenfalls ist soviel sicher, daß direkt nach Jesu Tod

7 Mehrzahl noch jetzt leben, einige aber sind entschlafen. Dann wurde er
 8 gesehen von Jakobus, dann von allen Aposteln, zuletzt von allen aber
 9 auch von mir, wie der Fehlgeburt. Denn ich bin der letzte der Apostel,
 der ich nicht wert bin, Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes
 10 verfolgt habe. Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin, und seine
 Gnade gegen mich ist nicht vergeblich gewesen, sondern mehr als sie
 alle habe ich gearbeitet, aber nicht ich, sondern die Gnade Gottes (,die)
 11 mit mir (war). Ob nun ich (es bin) oder jene: das predigen wir und
 12 daraufhin seid ihr gläubig geworden. Wenn aber von Christus gepredigt
 wird, daß er von den Toten auferstanden ist, wie sagen denn einige
 13 unter euch, es gebe keine Totenaufstehung? Wenn es aber keine
 14 Totenaufstehung gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn
 aber Christus nicht auferstanden ist, so ist unsere Predigt ohne Inhalt und
 15 euer Glaube ohne Inhalt. Und wir werden als falsche Zeugen Gottes er-
 funden, weil wir bezeugt haben gegen Gott, daß er Christus auferweckt
 habe, den er nicht auferweckt hat, sintemal die Toten nicht auferstehen.
 16 Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht
 17 auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist
 euer Glaube töricht, so seid ihr noch in euren Sünden. Dann
 18 sind auch die in Christus Entschlafenen verloren. Wenn wir allein
 19 in diesem Leben auf Christus unsre Hoffnung gesetzt haben, so
 20 sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen. Nun ist aber Christus
 21 von den Toten auferweckt, der Erstling der Entschlafenen. Denn
 da durch einen Menschen der Tod (gekommen ist), so auch durch
 22 einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle
 sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden.

noch keine Berufsmissionare im späteren Sinne vorhanden waren: daß also
 die ἀπόστολοι πάντες ein über die Zwölf irgendwie hinausgehender, aber eng
 *begrenzter Kreis persönlicher Jünger Jesu sein müssen. Das wird auch durch
 Gal 1 19 29 unterstützt, wo der Kreis der ἀπόστολοι, zu denen Jakobus ge-
 hört, ein ziemlich enger gewesen sein muß s. zu d. St. Wegen I Cor 9 5
 würde man noch andere Brüder Jesu, also mindestens Judas, anzugliedern
 geneigt sein. vHarnack identifiziert die ἀπόστολοι mit den Zwölf. 8 Grund-
 legend ist für Pls die Gleichartigkeit der ihm zuteil gewordenen Erschei-
 nung des Auferstandenen mit den früheren. Erst erscheint der Herr den
 Söhnen, dann zuletzt dem Schmerzenskind des Hauses (daher der Artikel τῷ
 ἑκτῷ). Das tertium comparationis mit dem ἑκτῷ ist das Anormale der
 *Geburt und die Unreife des Geborenen im Vergleich mit den übrigen Söhnen:
 v. 9 wird das wenigstens etwas erläutert. Packend ist der Übergang aus
 diesem Ausdruck der tiefsten Demut zu dem stolzen καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ.
 10 κενός = erfolglos wie ss Ph 2 16, I Th 2 1 3 5, vgl. Is 65 28 (vgl. Moulton-
 Mill. Voc. 340). Statt οὐ κενή lesen πτωχή οὐκ DG Latt go; das ist unver-
 ständlich, denn πτωχός heißt nicht 'karg' sondern 'arm'. Die Stelle lehrt kei-
 nen Synergismus, sondern ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί gehört zusammen als
 *ob da stände ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί (so lesen A bo sa KLP pe Chr).
 11 In diesem Punkte könnt ihr euch nicht auf eine abweichende Tradition
 der Urapostel (ἐξείνοι) berufen: wir lehren einstimmig dasselbe und ihr seid

auf diese Lehre hin seinerzeit Christen geworden. 12 Jetzt erst wird die* These der bekämpften Gegner genannt: sie bezweifelten nicht speziell die Auferstehung Christi, sondern waren ganz allgemein der Ansicht 'es gibt keine Auferstehung der Toten' (so auch v. 16. 29. 32). Wenn diese Leute die auch im Altertum häufige Auffassung von der völligen Vernichtung der Persönlichkeit durch den Tod vertraten, so bleibt es rätselhaft, wieso sie haben Christen werden können (v. 12 ἐν ὑμῖν); sie müßten denn ihre Ewigkeitshoffnung allein auf das Erleben der Parusie eingestellt haben, was nicht unmöglich ist (vgl. I Th 4 13 ff.). Aber Pls hätte dann diese prinzipielle Frage deutlich bezeichnen und auf sie eingehen müssen. Vermutlich werden jene Gegner an der 'jüdischen' Auferstehungslehre Anstoß genommen (vgl. Act 17 32) und ihr gegenüber die griechische Lehre von der Unsterblichkeit nur der Seele betont haben. Heinrici hat (1880 S. 466) treffend auf Justin dial. 80 p. 307*^{*} hingewiesen, wo der Apologet sich gegen „sogenannte Christen“ wendet, οἱ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. fragm. de resurr. 2 (III p. 212 Otto, Holl in Texte u. Unters. N. F. V. 2, 37 ff.), vgl. Didascalia syr. c. 26 (S. 139 in Texte u. Unters. N. F. X 2), II Clem. 91. WBauer zu Polyc. ep. 7 (Handb. Bd. 18). Gegen einen bloßen Unsterblichkeitsglauben wendet sich auch des Athenagoras Schrift de resurrectione carnis. 13—19 Pls argumentiert nun von der v. 1—11 gewonnenen historisch unanfechtbaren Position aus, zunächst indirekt: wäre die Leugnung der Totenauferstehung berechtigt, so könnte auch Christus nicht auferstanden sein, woraus dann die Unwahrhaftigkeit des Apostels (v. 15) und die Unsinnigkeit des Christenglaubens überhaupt folgen würde (v. 17), der dann seine Hoffnung auf einen Toten gesetzt hätte (v. 18). Diese letzten Konsequenzen gehören nicht mehr zum logischen Beweis, sondern sind mehr bestimmt als 'Enthymemata' auf das Gemüt zu wirken. Mit v. 20 geht der logische Beweis weiter: nun ist aber die notwendige Folgerung aus eurem Satze falsch, ergo auch die Voraussetzung. 14 κενός wie v. 17 μάταιος 'inhaltsleer'. v. 15 Wir bezeichnen uns mit Unrecht als μάρτυρες τοῦ θεοῦ (= Zeugen die auf seiten Gottes stehen, für ihn Zeugnis ablegen), während wir tatsächlich gegen ihn stehen, da unsere Aussage notorisch falsch ist und als solche von der Gegenpartei für sich verwertet werden kann. Über ψευδόμενος vgl. die Kontroverse zwischen KHoll (Ges. Aufs. 2, 103 ff.) und RReitzenstein (Hermes LII, 1917, 301 ff., 442 ff. wo weiteres). εἴπερ ἄ. v. ο.* εἰρήρονται om. D Iren¹ Tert Latt go pe mit Unrecht: die Auslassung ist durch das folgende εἰ γ. v. ο. εἰρήρονται verursacht. 17 'Ihr seid noch in euren Sünden', weil (s. Rm 4 25 5 11) die Auferstehung notwendiges Korrelat zum Sühnetod ist: nur der erhöhte Christus spendet das die Sünde überwindende πνεῦμα. (Rm 1 4: Holtzmann Nt. Theol. II² 121). 18 κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ist cum grano salis gesagt, denn wenn es keinen auferstandenen = erhöhten Christus gibt, ist die ganze Vorstellung des ἐν Χριστῷ εἶναι (zu Rm 6 11, Deißmann Die Formel in Christo Jesu 1892) ein Wahn. Korrekt wäre 'die entschlafen sind in der Einbildung, in Christus zu sein'. 19 So wie jene im Tode verloren,* so wären wir im Leben zu beklagen, da wir einem Phantom nachjagten. 20—28 folgt nun der positive Beweis für die Auferstehung der entschlafenen Christen auf Grund der Erweckung Christi selbst. 20^a krönt den v. 12—19 geführten indirekten Beweis. Aus der tatsächlich erfolgten Auferstehung Christi folgt zunächst die Möglichkeit einer Auferstehung auch für andere Tote Mit 20^b schickt Pls sich an, die Wirklichkeit dieser Auferstehung zu erweisen. Zu ἀπαρχή vgl. Col 1 18 Act 26 23. Christus ist der erste einer großen Schar Rm 8 29. Das folgert der Apostel 21—22 direkt aus der Parallelisierung Christi mit seinem 'Typus' Adam, die er hier wie nachher v. 45 ff.

23 Jeder aber in seiner Klasse. Der Erstling (ist) Christus, dann die Christen
 24 bei seiner Ankunft, dann der Schluß, wenn er das Reich Gott und
 dem Vater übergibt, nachdem er jede Herrschaft und jede Gewalt und
 25 Macht vernichtet hat. Denn er muß Herrscher sein, bis »er legt alle
 26 »Feinde unter seine Füße«. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet.
 27 Denn »alles hat er unter seine Füße getan«. Wenn es aber heißt, daß
 »alles« (ihm) untergeordnet ist, so natürlich außer dem, der ihm alles
 28 untergeordnet hat. Wenn ihm aber alles untergeordnet ist, dann wird
 auch der Sohn selbst sich dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet

und Rm 5 12 ff. als bekannten Lehrsatz der Theologie voraussetzt. Rm 5 wird die Universalität der Gnade, hier die der Auferstehung aus der Parallele erschlossen. Hier v. 22 wie Rm 5 18 werden den unter Adam leidenden πάντες die durch Christus erlösten πάντες gegenübergestellt: und hier wie dort bleibt *die Frage offen, ob πάντες 'alle Menschen' (wie im ersten Glied) oder 'alle Christen' heißt. v. 23 belehrt darüber, daß man nun aber nicht erwarten dürfe, daß etwa jeder entschlafene Christ auch sofort (vgl. die zu v. 12 zitierten Gegner Justins) oder 'nach drei Tagen' wieder lebendig werde: sondern alle zusammen werden sie auferstehen, sobald in der genau geordneten Abfolge der letzten Dinge die Reihe an sie kommt (vgl. 52, genauer I Th 4 13—18 beschrieben); die Auferstehung erfolgt nach 'Klassen'. Der Wortlaut legt es nahe, in v. 23 ζωοποιηθήσεται durchweg zu ergänzen, also ἀπαρχὴ Χριστοῦ ἐζωοποιήθη, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ . . ζωοποιηθήσονται, εἰτα τὸ τέλος ζωοποιηθήσεται als drei gleichartige Glieder zu fassen, wobei τέλος dem ἀπαρχή gut entspricht: drei τάγματα, 1. Christus (mit dessen Auferstehung ja die 'Eschatologie' des Urchristentums bereits begonnen hat), 2. die Christen, 3. 'der Rest', d. h. die ungläubig gestorbenen Heiden und Juden, die nach Rm 11 32 5 12—18 auch am Ende noch der göttlichen Erbarmung teilhaftig werden sollen. Zu dieser Auffassung paßt gut, daß dann der Nennung des τάγμα in Fall 2 und 3 beide Male sofort die Zeitangabe folgt, 2. ἐν τῇ παρουσίᾳ und 3. ὅταν παραδίδοι usw. (bei 1 ist sie unnötig). Diese Erklärung setzt voraus, daß τὸ τέλος nicht bloß abstrakt 'das Ende, die Vollendung', sondern konkret 'der Rest, der noch übrige letzte Teil der Menschheit' bedeute. Das *scheint möglich, denn τέλος wird, wenn auch selten, gelegentlich konkret gebraucht: Is 19 15 κεφαλὴν καὶ οὐρανόν, ἀρχὴν καὶ τέλος. Aristoteles de gen. anim. I 18 p. 725^b 8 'aus dem Körper scheidet aus τὸ ἐκ τῆς τροφῆς γινόμενον τέλος', d. h. was schließlich von der Nahrung noch übrig ist (= περίττωμα). Sachlich wäre der Hilfsgedanke zu ergänzen, daß die ungläubig Verstorbenen im Jenseits noch vor ihrer Auferstehung bekehrt würden, so daß auch sie ἐν Χριστῷ auferweckt werden könnten: der 'pneumatische' Leib ist ja nach v. 44 ff. Voraussetzung der Auferstehung und kann, weil er πνεῦμα ist, natürlich nur Christen zuteil werden: oder sieht Pls bei diesem 'Rest' von der engeren (mystischen) Beziehung des ἐν Χριστῷ ab und meint eine durch Christi Befehl bewirkte Auferstehung der Nichtchristen zum Gericht (s. Exk. zu II Cor 5 10)? So JWeiß. Das paßt zu der sonstigen apokalyptischen Tradition: Apc 20 werden ebenfalls zwei durch das messianische 'Zwischenreich' getrennte Auferstehungen gelehrt. Auch sonst findet sich ja bei Pls die Ansicht, die Ungläubigen seien 'Verlorene' I Cor 1 18 II Cor 2 15. 16 4 3 Ph 1 28 Rm 9 22 (vgl. Teichmann paul. Vorstellungen v. Auferstehung S. 107 ff.). Faßt man τέλος in dem üblichen apokalyptischen Sinn 'Weltende' 1 8 10 11 Mt 24 13. 14 u. ö. auf, so verliert damit die Bezugnahme auf die Ungläubigen ihre beste Grundlage, obwohl sie sich auch so halten läßt als nicht ausgesprochene Selbst-

verständlichkeit (Schmiedel): man wird dann aber doch lieber das zweite πάντες v. 22 cum grano salis nehmen = 'alle Christen' und die so entstehende Ungleichheit der beiden πάντες als eine der vielen Sorglosigkeit in der Ausdrucksweise des Apostels ansehen (Heinrici). Dann ist in v. 23 von zwei τάγματα, Christus und den Christen, die Rede — darnach kommt 'das Ende', welches ohne nähere Beziehung zum Hauptthema in einem kleinen apokalyptischen Exkurs v. 25—28 beschrieben wird (vgl. etwa Ph 2 9—11). Der Vorzug dieser Erklärung besteht in der leichteren Fassung von τέλος und (eventuell) dem Vermeiden des Hilfsgedankens der Bekehrung der Ungläubigen im Jenseits, ihr Nachteil darin, daß v. 23 ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι seinen Sinn verliert, wenn es eigentlich nur ein auferstehendes τάγμα, das der Christen, gibt: auch die unscharfe Fassung von v. 22 erweckt Bedenken. 24 καταργήσῃ hat hier den Wert des Futurum exactum. Unterworfen werden im messianischen Siegeskampf sowohl menschliche wie dämonische (v. 26) Gewalten. Das mit der Parusie beginnende messianische Zwischenreich endet mit der Vernichtung des Todes, wie Apc 20 14 (vgl. Is 25 8 IV Esr 8 38 syr. Apc. Baruch 21 23; auch Test. Levi 18. Bousset Judentum 3 253), wodurch allen Auferstandenen ewiges Leben verbürgt wird. In diesem Zwischenreich findet das συμβασιλεύειν Χριστῷ der Christen statt (4 8 Rm 5 17, Apc 3 21 20 6), die nun stets bei ihrem Herrn sind I Th 4 17: in dieser Zeit werden sie auch 'die Engel richten' 6 3 Apc 20 4. Über die jüdischen Quellen dieser apokalyptischen Vorstellungen s. zu Apc 20 und Bousset Judentum 3 286 ff. Daß der Messias am Ende des Zwischenreichs seine Herrschaft Gott übergeben wird, ist im interimistischen Charakter des Zwischenreichs begründet: IV Esr 7 29 wird sogar der Tod des Messias am Ende seiner Herrschaft angenommen. 25 δεῖ nach göttlicher Ordnung der letzten Dinge Mt 17 10 24 6 Jo 3 14 u. ö. Für den Kampf des Messias und seinen Ausgang sowohl, wie für die zeitliche Begrenzung seiner Herrschaft wird der Schriftbeweis erbracht aus Ps 109 1. Zu θῆ ist Christus Subjekt, wie v. 27^a zu ὑπέταξεν: das zeigt 27^b klar, denn die Korrektur wäre sinnlos, sobald Gott schon 27^a als Subjekt gedacht wäre* vgl. auch Ph 3 21. Das Zitat begegnet noch Mt 22 44 (= Mc 12 36, Lc 20 42. 48) Hebr 1 13 und entspricht da dem Text der LXX: ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Die Variante des Pls ἄχρι οὗ kommt sonst nicht vor, dagegen hat ὅτι τοὺς πόδας eine Parallele bei Mt ὑποκάτω τῶν ποδῶν. Daß schon die Juden Ps 109 messianisch deuteten, folgt aus Mt 22 41 par. Die rabbinischen Quellen bis ins III. Jh. schweigen (tendenziös?) s. Billerbeck 4, 452. 26 Die Besiegung des Todes ist die letzte Tat des Messias: darnach erfolgt die Übergabe der Herrschaft und die (durch Besiegung des Todes ermöglichte?) allgemeine Auferstehung. Der Tod personifiziert oft bei Juden (s. o.)* und Griechen (Rohde Psyche II² 249 1. Usener Götternamen 368. Robert Thanatos Berl. Winckelmannsprog. 1879. Gruppe griech. Mythol. Index s. v. Thanatos). v. 27^a liefert den Beweis für 26 aus dem Wortlaut von Ps 8 7. Also war die messianische Deutung von Ps 8 5—7 dem Pls geläufig; ob sie durch den υἱὸς ἀνθρώπου v. 5 veranlaßt war, ist eine Frage für sich; vgl. auch Billerbeck 1, 485 f.: πάντα, also auch der Tod. Analoge Schlußfolgerung aus derselben Stelle Hebr 2 8 (s. zu d. St.). Im Talmud Bab. Rosch haschanah f. 21^b wird Ps 8 auf Moses bezogen, wie Sanhedrin f. 108^b Ps 109 1 auf Abraham. In 27^b dann die Verwahrung gegen Mißdeutung des πάντα: Gott natürlich ausgenommen. 28 Während beim Zwischenreich der Messias handelnd neben Gott tritt und ihn für den Betrachter sogar verdrängt, ist nachher wieder Gott allein Regent. ὁ υἱός fehlt bei Hippolyt c. Noët. 6 Euseb Tert Latt, vielleicht mit Recht. Das an 8 6 Rm 11 36 anklingende Wort er* hält besonderen Inhalt bei der Annahme einer v. 24 berücksichtigten ἀποκατά*

29 hat, damit Gott alles in allem sei. Denn was werden denn die tun, welche sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht
 30 auferstehen, was lassen sie sich denn noch für sie taufen? Wozu
 31 schweben denn wir jede Stunde in Gefahr? Tag für Tag sterbe ich, [Brüder,] so wahr ich mich euer in [Christus Jesus meinem] Herrn rühme.
 32 Wenn ich nach Menschenweise in Ephesus den Tierkampf bestand, was nützt es mir? Wenn die Toten nicht auferstehen, dann ›laßt uns
 33 ›essen und trinken, denn morgen sind wir tot‹. Irret euch nicht:
 34 ›Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten‹. Werdet rechtschaffenen nuchtern und sündigt nicht: denn manche Leute haben keine Erkenntnis
 35 von Gott: ich sag's euch zur Beschämung! Aber, wird man sagen,
 36 wie stehen die Toten auf? Mit was für einem Leibe kommen sie? Du Tor, was du säest, wird nicht lebendig gemacht, wenn es nicht stirbt,
 37 und was du säest, ist nicht der zukünftige Leib, sondern ein nacktes Korn
 38 etwa von Weizen oder sonst einer (Frucht). Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er beschlossen hat, und jeder der Samenarten einen besonderen

στασις πάντων. Auf die Formel hat die hellenistische Mystik eingewirkt (s. zu Rm *11 36, Reitzenstein Poimandres 391, Norden Agn. Theos 240 ff.). Eine Parallele Macrobius Sat. I 2011 *Herculem hunc esse τὸν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἥλιον*. Dessau Inscr. lat. sel. II 4362: *te tibi una, quae es omnia, dea Isis*. 29—34 Weitere Gründe für den Auferstehungsglauben aus Gemeindebrauch und aus der Lebenshaltung des Apostels: nicht logisch zwingend, aber praktisch ein-drucksvoll. 29 τί ποιήσουσιν; sentiöses Futurum Kühner-Gerth II 1 S. 171, 3.

Die Sitte der VIKARIATSTAUFEN, d. h. daß man sich für einen ungetauft Verstorbenen stellvertretend taufen ließ, hat sich in Sekten noch lange gehalten. Joh. Chrysostomus z. St. (t. X p. 378^c Montf.) berichtet von den Marcioniten: ἐπειδὴν γὰρ τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες προσάσι τῇ νεκρῇ καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται, εἰ βούλοιο λαβεῖν τὸ βάπτισμα. εἴτα ἐκείνου μὴδὲν ἀποκρινομένου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησὶν, ὅτι δὴ βούλοιο βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος (= Catene 310). Epiphanius haer. 28, 64 kennt eine παράδοσις über die gleiche Sitte bei den Kerinthianern, auch Tertullian de resurr. 48 adv. Marc. V 10 weist auf sie hin. In Afrika spendete man (vgl. Philastrius haer. 49 über Montanisten) den Toten selbst Taufe und Abendmahl vgl. Conc. Carth. III (397) c. 11 *item placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur . . . deinde cavendum est, ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat*. Aus der griechischen Welt käme als Parallele die stellvertretende Feier der Dionysischen Orgien für ungeweiht Verstorbene in Betracht Orphica fr. 208 Abel 232 Kern: ὄργια τ' ἐκτελέσουσι, λύσις προγόνων ἀθεμίτων μαίόμενοι vgl. Plato Rep. II p. 364 C, Rohde Psyche² II 128 5, ADieterich Kl. Schriften 478 f., RReitzenstein D. mand. Buch des Herrn d. Größe (Heidelb. Sitz. Ber. 1919, 12) S. 88 a. Z. f. ntliche *Wiss. 1912, 9. Auch II Macc 12 43. 44 kann hierhin gezogen werden vgl. SReinach in Strena Helbigiana 245. Von einem stellvertretenden Taurobolium (Heinrici 476 *Anm. 2) wissen wir nichts. Clem. Alex. exc. ex Theod. 83 berichtet von Dämonen, die sich mit den Menschen listig taufen lassen HPreisker Z. f. ntliche Wiss. 23, 298 ff. nimmt als Motiv dieser Taufe den Wunsch an, durch möglichst viele Aufnahmen in die Gemeinde „die Zahl der Gerechten voll zu machen“ (Hen. 47 4 *IV Esra 4 36 f.), damit die Parusie bald eintreten kann.

καὶ nach Fragewörtern steigernd s. Kühner-Gerth II 2 S. 255. 30 ἡμεῖς = ich. 31 ἀποθνήσκω vom Leid des Christenlebens und besonders des Apostel-

berufs vgl. Rm 8 17. 36 II Cor 4 11 11 28. ἡ ὑμετέρα καύχησις, ἣν ἔχω = der Ruhm, den ich mir an euch (durch eure Bekehrung 9 2 vgl. Rm 15 17) erworben habe. ἣν ἔχω ἐν κυρίῳ ohne ἀδελφοί D Ambst könnte Urtext sein.*

32* κατὰ ἀνθρώπων (vgl. zu Rm 3 5) wie ein gewöhnlicher Mensch, nicht im Hinblick auf meine göttliche Aufgabe. θηριομαχεῖν wörtlich zu nehmen geht darum nicht an, weil Pls in der genauen Aufzählung seiner Leiden II 11 23—29 nichts von einem Tierkampf sagt, auch in Act nichts davon berichtet wird, und der Apostel als römischer Bürger überhaupt nicht ad bestias verurteilt werden konnte, ohne sein Bürgerrecht zu verlieren, während er es doch bei der Verhaftung in Caesarea noch besitzt. Vgl. Puchta Institutionen II⁸ § 220, 1^a (S. 120) Digest. 28, 1, 84 *Ili vero, qui ad ferrum aut ad bestias aut in metallum damnantur, libertatem perdunt* vgl. Dig. 48, 19, 29. Auführer konnten ad bestias verurteilt werden Dig. 48, 19, 38 2. Vgl. Mommsen Röm. Strafrecht 925 ff. Es ist also bildlich zu fassen = 'um mein Leben kämpfte'; ähnlich Ign. Rom. 51 ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης . . δεδεμένους δέκα λεοπαρδοῖς, ὅ ἐστιν στρατιωτικὸν τάγμα. Pls erwartet den Lohn bei der Parusie. JWeiß will den εἰ-Satz als Irrealis fassen, was syntaktisch möglich ist (Radermacher Gram. ² 157 f.) 'wenn es nach Menschenwillen bis zum Tierkampf gekommen wäre' (aber vor dem Demetriusaufstand Act 19 29 ff.?). Das ist unwahrscheinlich, weil man den realen Beispielen kein fingiertes folgen lassen wird. ἐν Ἐφέσῳ kann nicht in Ephesus geschrieben sein, wohin freilich 16 8 den Brief unweigerlich verweist: aber der Annahme, daß er auf einem Abstecher in die Umgegend während des ephesinischen Aufenthaltes geschrieben sei, steht nichts im Wege. **32^b** Über die Verbreitung dieser, hier durch Is 22 13 belegten Gesinnung in der Kaiserzeit vgl. EMAaß Orpheus 207 ff. z. B. Kaibel Epigrammata gr. n. 344 3 γνῶθι τέλος βίотου· διὸ παῖζε τρυφῶν ἐπὶ κόσμῳ. Buecheler Carm. epigr. 187 2 *quod comedi et ebibi tantum meu(m) est* (ebenda 182. 244) 189 *si quid vis facere, te viro fac dulciter* (vgl. 84. 85. 109. 185. 186. 190. 856 u. ö.). Belege aus Schriftstellern bei Wettstein z. St., am bekanntesten Horaz Carm. I 4, II 3, IV 7. **33** μὴ πλανᾶσθε s. zu 6 9. Der jambische Trimeter φθέρουσιν ἡθῆ χρησθ' ἐμίλῃαι κακαί stammt aus Menanders Komödie Thais (fr. 211 Fragm. Com. Graec. Meineke) und ist sprichwörtlich geworden. Sinn: wenn ihr mit Leuten verkehrt, welche die Auferstehung leugnen, wird man die Folgen bald an euren Sitten merken. **34** erwacht aus eurem Rausche (vgl. JKroll Lehren d. Hermes Trismeg. 378 Reitzenstein Hell. Myst. ³ 292 f.): die γνῶσις eurer Verführer ist in Wahrheit ἀγνώσις, deren man sich zu schämen hat. Wenn die Gegner die zu 12 charakterisierte aus Justin belegte Ansicht vertreten, so werden sie genau genommen von der Polemik v. 30—34* nicht getroffen, da ja die Seele auch ohne Auferstehung des Leibes Lohn oder Strafe erhalten könnte. Aber für Pls ist ein Fortleben nach dem Tode ohne Leib undenkbar, deshalb kann er so wie in v. 32 argumentieren. Mit **35** geht er auf den Haupteinwand der Auferstehungsgegner ein, daß ein Leib nach dem Tode unvorstellbar sei. Pls bringt eine Analogie: an dem Gleichnis vom Samenkorn wird zunächst **36** die Notwendigkeit des Todes (wie Jo 12 24), sodann **37—38** der Vorgang der Bekleidung mit dem neuen Auferstehungsleibe erläutert. Nicht dieser irdische Leib steht auf, sondern wir erhalten einen neuen Körper. Verwandte Gedanken (vgl. I Clem. 24 5) finden sich nicht, wie man vielfach angenommen hat, in den eleusinischen Mysterien (Rohde Psyche² I 291 ff.), wohl aber bei alten Rabbinen. Meir hat (um 150) mehrfach unter Anlehnung an Ps 71 (72)¹⁶ auf die Frage, ob die Toten nackt oder bekleidet auferstehen, geantwortet *Wenn das Weizenkorn, welches nackt begraben wird, mit vielen Gewändern bekleidet hervorkommt, um*

39 Leib. Nicht jedes Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes Fleisch das des Viehes, ein anderes
 40 Fleisch das der Vögel, ein anderes das der Fische. Und es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber. Aber anders ist der Glanz der himm-
 41 lischen und anders der der irdischen. Anders ist der Glanz der Sonne und anders der Glanz des Mondes und anders der Glanz der Sterne.
 42 Denn ein Stern übertrifft den andern an Glanz. So ist's auch mit der Auferstehung der Toten. Es wird gesäet vergänglich und steht auf
 43 unvergänglich, es wird gesäet in Unehre und steht auf in Glanz, es
 44 wird gesäet in Schwachheit und steht auf in Kraft, es wird gesäet ein seelischer Leib und steht auf ein geistlicher Leib. Wenn es einen see-
 45 lischen Leib gibt, so gibt es auch einen geistlichen. So steht auch geschrieben: »Es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele,

wie viel mehr die Frommen, die in ihren Kleidern begraben werden. (Sanhedrin f. 90^b) vgl. Bacher Aggada d. Tanaiten II 67 ff. ebenda S. 343 f. Billerbeck 3, 475 und 1, 552. Aber Pls faßt hier den himmlischen Leib als die Bekleidung der 'nackten' Seele (II Cor 5 s), die ihr altes Kleid in der
 *Erde läßt. Die Möglichkeit der Beschaffung eines aus völlig anderer Substanz bestehenden Leibes wird im folgenden nur an der Tatsache erwiesen, daß wir ja aus Erfahrung Leiber der verschiedensten Substanzen kennen. εἰ τύχοι wie Cleanthes fr. 529 vArnim (bei Sextus adv. math. IX 89): ζῶον ζῆλον κρείττον ἐστίν, ὡς ἵππος χελώνης εἰ τύχοι, καὶ ταῦρος ὄνου καὶ λέων ταύρου. 39 Schon die Fleischessubstanz der irdischen Lebewesen variiert mannigfach, 40 davon ist die Lichtsubstanz der Himmelsleiber wieder verschieden. Zu ἡ τῶν ἐργαίων ist nach mechanischer Syntax δόξα zu ergänzen: aber uneigentlich zu verstehen, denn die Erdenleiber haben keine δόξα, sondern σάρξ vgl. Ph 3 21. 41 Aber auch die lichten Leiber der Gestirne sind der Substanz nach verschieden, auch diese Lichtsubstanz hat Abstufungen. Pls denkt die Gestirne als lebende, mit einem Lichtleib bekleidete Wesen, wie die meisten seiner Zeitgenossen (Wendland Kultur ² 158) z. B. Philo de gigantibus 8 p. 263 καὶ γὰρ οὗτοι (sc. οἱ ἀστέρες) ψυχὰς ἔχει δι' ὧν ἀκίρατοι τε καὶ θείαι. de plant. 12 p. 331 ζῶα γὰρ καὶ τούτους (sc. τοὺς ἀστέρας) νοεῖ δι' ὧν φασὶν οἱ φιλοσοφῆσαντες. de opif. mundi 73 p. 17 de somniis I 135 p. 641 (Everling paulinische Angelologie 45 ff., Bousset Judentum ³ 321). δόξα = Lichtglanz begegnet so in LXX und auf Zauberpapyri (Dieterich Abraxas 176 s 183 64 191 s) vgl. Reitzenstein Hell. Myst. ³ 358 f., der die Vorstellung auf iranische Wurzeln zurückführt. 42 Auf dieser Mannigfaltigkeit der Gott zur Verfügung stehenden Formen beruht die Möglichkeit der Totenauferstehung. 42 – 44 Gesät wird ein mit den Unvollkommen-
 *heiten der σάρξ behafteter Leib, auferstehen wird ein Leib aus himmlischem πνεῦμα (zu den Gegensätzen s. Holtzmann ntliche Theol. II² 62 ff.). Da der Christ das πνεῦμα aber bereits seit der Taufe hat, so trägt er den Kern dieses pneumatischen Leibes bereits auf Erden in und unter seinem Fleischesleib (vgl. zu II 4 10 und 5 2–5): dadurch erklärt sich auch die 6 13–17 ausgesprochene Vorstellung ungezwungen. ψυχικός = σαρκικός s. zu 2 14, hier um der Anknüpfung an Gen 2 7 willen gewählt. 44^b ist nicht Folgerung aus dem bisher Gesagten, sondern These, die im folgenden bewiesen wird. In v. 45 – 49 wird Adam wieder wie 22 Rm 5 12 ff. als Typus Christi gefaßt. Die Beweisführung ruht auf Gen 2 7 καὶ ἐπλάσεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοήν (var. πνεῦμα bei Philo)

ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Diese Stelle paraphrasiert Pls in v. 45: er findet darin im Gegensatz zur rabbinischen Tradition, die uns bei Philo vorliegt, die Schöpfung des 'ersten Adams', nämlich des 'psychischen' ausgesprochen. Was er dann über den zweiten Adam sagt, ist Postulat, Folgerung aus dem als gegeben angesehenen Theologumenon von* den beiden Adams. Dieser erste, 'irdische' Mensch ist der Typus des zweiten, 'himmlischen' Menschen.

Einen Unterschied zwischen dem ERSTEN UND ZWEITEN MENSCHEN kennt auch Philo: legum allegor. I 31 p. 49 bemerkt er (auf Grund einer älteren Quelle, wie sich aus quæst. in Genes. 18 ergibt) zu Gen 27: αὐτὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς (Gen 127) φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησὶν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ (Gen 127), τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα (Gen 27). ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσπρινόμενον σώματι, οὕτω δ' εἰσχεκρίμενον. ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός usw. § 42 ὁ μὲν οὖν κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονώς καὶ ἰδέαν νοῦς, πνεύματος ἂν λέγοιτο κεκοινωνηκέναι . . . ὁ δὲ ἐκ τῆς ὕλης, τῆς κούφης καὶ ἐλαφροτέρας αὔρας ὡς ἂν ἀποφορᾶς τινος, ὅποιαί γίνονται ἀπὸ τῶν ἀρωμάτων. § 53 δύο ἀνθρώπους εἰς τὸν παράδεισον εἰσάγεσθαι (Gen 28.16) τὸν μὲν πεπλασμένον, τὸν δὲ κατ' εἰκόνα . . . § 55 καὶ τοῦτον μὲν λαμβάνει (ὁ θεός), ἐκείνον δὲ ἐκβάλλει vgl. § 88 ff. Dazu stellt Reitzenstein das Baruchbuch des Gnostikers Justin (bei Hippolyt Elench. V 26, 36), der Is 12 ἄκουε οὐρανὲ καὶ ἐνωτίζου γῇ interpretiert οὐρανὸν λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, γῆν δὲ τὴν ψυχὴν τὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ σὺν τῷ πνεύματι. Nach diesem Sprachgebrauch würde der „himmlische“ Mensch der pneumaticός sein, der vollen Teil hat am πνεῦμα (Philo § 42!) und in der Welt der ἀρεταὶ seine Heimat hat, der „irdische“ der ψυχικός, der nur einmal flüchtig von einem Hauch des πνεῦμα durch Gottes Güte berührt (πνοή ζωῆς Gen 27) dies Geschenk wieder verloren hat und nun nur irdischem nachjagt. Das sind also zwei Menschentypen. Anders wieder de opif. mundi 134 p. 32 ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου (den Wortlaut von Gen 27) παρίστησιν, ὅτι διαφορά παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον (Gen 127). ὁ μὲν γάρ διαπλασθεὶς αἰσθητός ἦδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὗτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει usw. de conf. ling. 146 p. 427 wird vom πρωτόγονος λόγος Gottes gesagt, daß er als ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος bezeichnet werde. Weiteres bei Gfrörer Philo I 267 f. 407 f. Philo unterscheidet auch hier die Schöpfung des 'ersten Adam', welche Gen 127 erzählt wird von der Gen 27 berichteten Erschaffung des 'zweiten Adam' und löst mit rabbinischer Kunst das Rätsel, welches die zweimalige Erzählung der Menschenschöpfung seit alters aufgegeben hat. Der 'erste Mensch' ist aber jetzt der 'Idealmensch', die platonische 'Idee des Menschen'; der 'zweite Mensch' ist der historische Adam, welcher sündigte und der leibliche Stammvater der Menschheit wurde. Dazu s. EdMeyer Urspr. u. Anf. d. Christent. II 346 ff. Ähnliche Spekulationen finden sich in jungen rabbinischen Quellen vgl. Billerbeck 3, 477 f. Bousset Judentum 3 353 ff. zeigt, daß Philo hier die im Judentum seiner Zeit vielfach auftauchende Idee von einem idealen Urmenschen zur Exegese von Gen 1.2 benutzt. In dem Theologumenon vom 'Menschensohn'-Messias finden wir dann diesen Idealmenschen himmlischer Herkunft mit der jüdischen Messiasvorstellung verschmolzen (Bousset 3 262 ff.), was bei Philo nicht der Fall ist. Über den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit einem in hellenistischer Zeit weitverbreiteten Mythos vom Urmenschen s. Bousset 3 353 ff. und besonders Reitzenstein Poimandres 81 ff. Nun ist aber sowohl bei Philo wie sonst im Judentum der* erste Mensch stets das höhere, der zweite das niedere Wesen, also gerade umgekehrt wie bei Pls, wo der 'zweite Mensch' der Messias ist: so läßt sich v. 45 als

46 »der letzte Adam zum lebenspendenden Geist«. Aber nicht zuerst das geistliche, (dann das seelische,) sondern (erst) das seelische, dann das 47 geistliche. Der erste Mensch ist von Erde irdisch, der zweite Mensch 48 ist vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen (Menschen), und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himm- 49 lischen (Menschen beschaffen); und wie wir das Bild des irdischen ge- tragen haben, werden wir auch das Bild des himmlischen tragen. 50 Das sage ich (euch) aber, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben kann, noch die Vergänglichkeit die Unvergäng- 51 lichkeit ererbt. Siehe ich sage euch ein Geheimnis: nicht alle werden 52 wir entschlafen, aber alle werden wir verwandelt werden, in einem Moment, in einem Augenblick, bei(m Ton) der letzten Posaune. Denn (die Posaune) wird schallen, und die Toten werden auferstehen unver- 53 gänglich, und wir werden verwandelt werden. Denn es muß dies Ver- gängliche Unvergänglichkeit anziehen und dies Sterbliche Unsterb- 54 lichkeit anziehen. Wenn aber dies Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht, und dies Sterbliche Unsterblichkeit anzieht, dann wird er- 55 füllt das Wort, das geschrieben steht: »Der Tod ist verschlungen in

Polemik gegen die landläufige Ansicht verstehen. Ferner ist der exegetische Beweis des Apostels allein auf Gen 2 6, nicht auf Gen 1 27 und 2 6 gestellt. Daraus ist klar, daß Pls den ihm aus dem Judentum bekannten Gedanken hier eigenartig *und selbständig verwertet, dabei freilich die exegetische Basis verläßt. Eingehend hat neuerdings Reitzenstein dieses Problem behandelt (Hell. Myster. ³ 343 ff., vor allem aber Iran. Erlösungsmyster. 107 ff.) und Zusammenhang mit iranischen, vom Judentum aufgenommenen Vorstellungen vermutet. S. auch HAAKennedy im Expositor 8 Ser. VII 97 ff. AEJRawlinson The New Testament doctrine of the Christ (1926), 124 ff. leitet diesen ganzen Vorstellungskomplex aus der eschatologischen Menschensohntheologie ab.

46 τὸ πνεῦμ. und τὸ ψυχ.: Rawlinson S. 129 A 1 ergänzt σῶμα und nimmt v. 45 als Parenthese. 47 Daß der erste Mensch χοϊκός sei, folgt aus Gen 2 7^a, aber die himmlische Herkunft des zweiten Menschen ist jenem Theologumenon entlehnt. ὁ δεύτερος, κύριος ἐξ οὐρανοῦ las Marcion (Adamant. dial. II 19 Tert. adv. Marc. V 10 vHarnack Marcion ² 94*): ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος, ἐξ οὐρανοῦ lesen A KLP pe go Chrys, was wie eine Kombination *der üblichen und der marcionitischen Lesart aussieht. ὁ δεύτερος ἄνθρωπος *ἐξ οὐρανοῦ ὁ οὐράνιος G vg Latt Grr ist durch v. 48 f. beeinflusst. Die Argumentation 48—49 setzt wieder (vgl. 15 22 Rm 5 12) die vorbildlich mystische Bedeutung der beiden Adams für die Menschheit voraus. Deutlich Ph 3 21 Jesus Christus μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν (= τὴν εἰκόνα τοῦ *χοϊκοῦ) σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (= τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). v. 50 stellt als Ergebnis fest, daß der jüdische Gedanke einer Auferstehung dieses fleischlichen Leibes abzuweisen ist. Aber nun 51—53 bringt Pls Genaueres über die letzten Dinge, was aber verborgene Kunde und nicht Bestandteil der normalen Predigt ist (vgl. Rm 11 25. 33 I Cor 2 7): Es werden auch die, welche lebend an der Parusie teilnehmen, nicht in ihren Fleischesleibern in die neue Herrlichkeit eingehen, sondern vorher eine Verwandlung *erfahren. 51 πάντες οὐ umgestellt für οὐ πάντες, weil auf 'alle' der Ton liegt. πάντες² = Tote und Lebende. Den Urtext (wie Nestle) haben B bo sa KLP pe go Chrys: durch Umstellung des οὐ vor πάντες δὲ ἀλλαγῆσόμεθα ver-

kehren den Sinn ins Gegenteil SC G, beides kombiniert A οἱ πάντες μὲν οὐ κοίμ., οὐ πάντες δὲ ἄλλ.: eine radikale Änderung liegt im westl. Text vor πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα D vg Latt, Marcions Lesart ist unsicher. Hieron epist. 119 handelt ausführlich über den Text; sämtliche Korrekturen beseitigen die nicht erfüllte Erwartung des Pls, noch die Parusie zu erleben. 52 ἄτομος von der Zeit Aristoteles Physica 5 p. 235^b 33 236^a u. ö., Nägeli Wortschatz S. 31. Das geläufige ῥιπή Bewegung in der Verbindung mit ὀφθαλμοῦ ist singulär. Die ἐσχάτη σάλπιγξ ist wohl nicht 'der letzte von mehreren (sieben) Posaunenstößen', sondern 'der am letzten Ende ertönende Posaunenstoß', wegen des folgenden σαλπίζει γάρ, καί..., wofür man im andern Fall erwarten würde ἐβόμον γάρ σαλπίζει, καί... Aus I Th 4¹⁶ läßt sich nichts schließen. ἀφθαρτοί d. h. schon verwandelt beim Posaunenstoß. Dieselbe Reihenfolge auch I Th 4^{16.17}, wo aber von der Verwandlung nichts gesagt ist. Diese ist aber überall durch den v. 50 ausgesprochenen Grundsatz notwendig bedingt: die σάρξ geht zugrunde und wird völlig durch πνεῦμα ersetzt (s. zu Rm 8¹¹). 53 ἐνδύσασθαι, weil die Überlebenden den neuen pneumatischen Leib überziehen, wodurch der sarkische zerstört wird vgl. II Cor 5⁴, vgl. Od. Salom. 158. *Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Güte.* 54 Der Satzteil τὸ φθαρτὸν τ. ἐ. ἀφθαρσίαν καὶ fehlt (wohl nur durch Schreibversehen) in SC bo vg Latt Marcion go, er steht (als falsch eingetragene Korrektur des SC-Textes) mit vorgezogenem καὶ hinter ἀθανασίαν in A sa Tert.

In der jüdischen Literatur findet sich die Vorstellung von der AUFERSTEHUNG der Toten relativ spät, häufiger erst seit dem II Jh. v. Chr., mit mancherlei Modifikationen. Neben dem einfachen Gedanken an Wiederbelebung der in den Gräbern schlummernden Leiber (IV Esr 7³² Orac. Sibyll. IV 180 ff., Bacher Aggada d. Tannaiten I 19) begegnen wir auch einer der paulinischen verwandten Vorstellungsreihe Apoc. syr. Baruch 49—51: ⁵⁰ *Sicherlich gibt die Erde alsdann die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie nichts ändert an ihrem Aussehen, sondern wie sie sie empfangen hat, ebenso gibt sie sie zurück.* ⁵¹ *Und nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach das Aussehen derer, die sich verschulden, verwandeln und auch die herrliche Erscheinung derer, die recht handeln. Denn das Aussehen derer, die jetzt gottlos handeln, wird schlimmer gestaltet., auch die herrliche Erscheinung derer, die jetzt auf Grund meines Gesetzes gerecht gehandelt haben., deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so daß sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt, die ihnen alsdann verheißen ist.* . . . *Und es wird sie auch nicht die Zeit altern lassen, denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein. Und sie werden verwandelt werden zu allen möglichen Gestalten, die sie sich wünschen: von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit* usw. Den Posaunenschall als Zeichen des Endes kennt auch IV Esr 6²³: von sieben Posaunenstößen, welche die einzelnen Akte der Auferstehung begleiten, redet Rabbi Akiba (Billerbeck 3, 481 Bousset Antichrist 166). Vom strahlenden Glanz der Seligen spricht auch Dan 12³ Sap 3⁷ Henoch 51⁵ 108^{11—14} IV Esr 7^{97.125}, von ihren unvergänglichen, herrlichen Kleidern Henoch 62¹⁵ Ascensio Isaiae 9¹ ff. (vgl. Apoc 3⁴ f. 6¹¹ 7⁹ II Cor 5³ ff.): s. Bousset Judentum³ 269 ff., ETeichmann Paul. Vorstellungen v. Auferstehung v. Gericht 53 ff. 37 ff., EdMeyer Urspr. u. Anf. d. Christent. II 174 ff. GFoot Moore Judaism 2, 383 ff.* Weiteres im Exk. zu II Cor 5¹.

55 Hier benutzt Pls nicht unsere LXX, welche lautet Is 25⁸ κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας und Hos 13¹⁴ ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον

56 »den Sieg, Tod wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?« — Der
Stachel des Todes, das ist die Sünde, und die Kraft der Sünde liegt
57 im Gesetz — Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern
58 Herrn Jesus Christus. Also, meine geliebten Brüder, seid fest, unwan-
delbar, wachset in der Arbeit des Herrn allewege, da ihr wißt, daß
euer Mühen im Herrn nicht vergeblich ist.

16 Was die Sammlung für die Heiligen betrifft, so sollt ihr es ebenso
machen, wie ich es für die Gemeinden von Galatien angeordnet habe.
2 Jeden ersten Wochentag mag jeder von euch bei sich in die Sparbüchse
legen, was er vermag, damit die Sammlungen nicht (erst) stattfinden, wenn
3 ich komme. Wenn ich aber hinkomme, dann werde ich Leute, die
ihr für gut befinden werdet, mit Briefen hinschicken, um euer Geschenk
4 nach Jerusalem zu bringen. Wenn es aber der Mühe wert ist, daß
5 ich selbst reise, dann sollen sie mit mir reisen. Ich werde aber zu
euch kommen, wenn ich durch Mazedonien gereist bin. Denn durch
6 Mazedonien reise ich (nur) durch, bei euch aber werde ich womöglich
bleiben oder auch den Winter zubringen, damit ihr mich dann weiter
7 geleitet, wohin ich reisen werde. Denn ich will euch nicht (bloß) eben
auf der Durchreise sehen, denn ich hoffe einige Zeit bei euch zu bleiben,
8 wenn es der Herr zuläßt. Ich werde aber in Ephesus bis Pfingsten
9 bleiben. Denn es hat sich mir eine große und wirksame Tür eröffnet,
10 und viele Gegner. Wenn aber Timotheus kommt, so seht zu, daß er
ohne Furcht bei euch sein kann, denn er arbeitet des Herrn Werk
11 ebenso wie ich; es soll ihn also niemand gering achten: und gebet
ihm in Frieden das Geleit, damit er zu mir komme, denn ich erwarte
12 ihn mit den Brüdern. Was den Bruder Apollos angeht, so habe ich
ihn oft gebeten, mit den Brüdern zu euch zu gehen, aber er wollte
jetzt durchaus nicht kommen, wird aber kommen, wenn es ihm ge-
13 legen ist. Wachtet, stehet (fest) im Glauben, seid mannhaft (und) stark!
14 Alles was ihr tut, geschehe in Liebe. Ich bitte euch aber, Brüder: Ihr
15 kennt ja das Haus des Stephanas, daß er der Erstling von Achaia ist,
und daß sie sich zur Dienstleistung für die Heiligen dargeboten haben:
16 ordnet euch solchen Leuten auch unter und jedem, der mit ihnen Ar-

σου, ἄδῃ; wie er denn das Ganze für einen einheitlichen Spruch zu halten
scheint. Das θάνατε vor νίκος haben nach LXX in ἄδῃ korrigiert KLP
pe go. Is 25 8 lautete bei Theodotion κατέπινεν ὁ θάνατος εἰς νίκος und bei
Aquila καταπονήσει τὸν θάνατον εἰς νίκος. Pls benutzt hier also mindestens
eine „revidierte“ Septuaginta s. Vollmer at. Zitate S. 24 f., ARahlf's Z.
f. nt. Wiss. 20 (1921), 182 ff. Daß die Deutung des Apostels dem at. Zu-
sammenhang widerspricht, wird uns nicht wundernehmen. καταπίνεσθαι in
gleichem Zusammenhang auch II Cor 5 4. v. 56 ist eine exegetische Anmer-
kung, ein kleiner Exkurs, in welchem die Rm 7 7 ff. behandelten Gedanken
*gestreift werden. Der — allerdings 'nüchterne' — Einschub hat seine Par-
allele in Rm 7 25. Die Danksagung v. 57 kehrt zu 55 zurück und schließt
feierlich die ganze Erörterung über die Auferstehung ab (vgl. Rm 11 38 ff.):
nur 58 eine Ermahnung zur Standhaftigkeit folgt noch, wieder charakteristi-

scherweise von der Dogmatik auf die Ethik hinüberleitend. Tut christliche Taten, denn ihr werdet euren Lohn dafür erhalten (v. 32). Vergeblich wäre die Mühe, wenn es keine Auferstehung gäbe. **XVI** Als letztes Thema schließt sich die Behandlung der (beim „Apostelkonvent“ dem Pls auferlegten) Kollekte für Jerusalem an, von der auch Rm 15 28 II Cor 8—9 Gal 2 10 Act 24 17 (11 29) die Rede ist. **1** οἱ ἅγιοι speziell als Bezeichnung der jerusalemer Gemeinde s. Exc. zu Rm 15 25. Das früher für speziell biblisch gehaltene Wort λογεία (so) = ‘Kollekte’ begegnet öfter s. Deißmann Bibelstudien 139 ff., Neue Bibelst. 46 ff., Moulton-Mill. Voc. 377, Dittenberger Syll. 3 685 100 PTeht. I 58 53 II 298 34. 36 554. Über die Anweisung an die Galater wissen wir nichts näheres. **2** μία σαββάτου ‘der erste Tag der Woche’ d. h. Sonntag. παρ’ ἐαυτῶ: also war die bei Justin Apol. I 67 8 geschilderte Kollekte beim Sonntagsgottesdienst in Korinth noch nicht üblich (vDobschütz). μία für πρώτη ist wohl Hebraismus vgl. Num 1 1. 18 II Esr 10 17 Mt 28 1 Mc 16 2 Lc 24 1 Jo 20 1. 19 Act 20 7 Tit 3 10 Apc 9 12 Blaß Gram. 3 § 247 1. σάββατον = ‘Woche’ Mc 16 9 Lc 18 12, öfter σάββατα Mt 28 1 Mc 16 2 Lc 24 1 Jo 20 1. 19 Act 20 7. εὐοδοῦσθαι hier = ‘gewinnen’ im Geschäft oder sonstwie. **3** δι’ ἐπιστολῶν ‘mit Briefen’, διὰ = ‘in Begleitung von’ vgl. II Cor 2 4 Rm 14 20 (vDobschütz). **4** Die Korinther brauchen also nicht zu fürchten, daß Pls den Dank der Jerusalemer für sich allein einheimst: sie sollen auf jeden Fall die Gabe selbst überbringen. Aber nur wenn die Summe ansehnlich ist, wird der Apostel selbst die Gesandtschaft führen, sonst tut’s auch ein Brief. **5—9** Die nächsten Pläne: Pls will bis zum jüdischen ‘Pfingsten’ (Lev 23 16) in Ephesus bleiben (also ist unser Brief von einem ephesischen Aufenthalt aus geschrieben), dann durch Mazedonien langsam predigend reisen, um endlich längere Zeit, womöglich den Winter, in Korinth zu bleiben: er denkt also etwa im Spätherbst dort einzutreffen. Die Situation entspricht dem in Act 19 den Mittelpunkt der ‘dritten Missionsreise’ bildenden Aufenthalt in Ephesus. **6** καταμενῶ B und vereinzelte andere Hss., die meisten haben an das folgende Verbum angleichend παραμενῶ. **7** ἐὰν ὁ κύριος: vgl. zu 4 18. **9** θύρα: dasselbe Bild II Cor 2 12 (s. Windisch z. St. S. 94) Col 4 3. Epiktet braucht ἡ θύρα ἡνοιγεται oft in dem Sinne ‘ich bin frei, überall hinzugehen’ (s. Sehenkl Index s. v. θύρα). **10—11** Timotheus ist schon abgereist (4 17), wird aber erst nach Ankunft des Briefes eintreffen: er hat wohl in Mazedonien zu tun vgl. Act 19 22. Die Autorität des jugendlichen Gehilfen (I Tim 4 12) ist schwach, zumal bei einer Gemeinde, der auch Pls ‘mit Furcht’ genahet war 2 3. Pls erwartet ihn ‘mit den Brüdern’, also wohl außer Erastus (Act 19 22) noch anderen, zurück. **11** μετὰ τῶν ἀδελφῶν om. B, wohl nur eine wertlose Singularität. Bei stärkerer Bezeugung würde man zu erwägen haben, ob es nicht Urtext ist und in den andern Zeugen die Worte aus v. 12 eingedrungen seien. Ob im Original hier und v. 12 die Namen standen? Vgl. zu II 8 18. 22 12 18. **12** Apollos hat sich dieser Gesandtschaft nicht anschließen wollen: aus c. 1—4 ergibt sich, warum Pls ihn besonders gern jetzt in Korinth gesehen hätte. Den Grund seiner Weigerung zu reisen kennen wir nicht. Sinngemäß vervollständigen hinter ἀδελφοῦ den Satz durch δηλὸν ὑμῖν ὅτι S. DG Ambst go. v. **13—14** machen den Eindruck, als hätte Pls hier den Schluß beginnen wollen. Dann folgen Nachrichten: **15—16** Stephanas und sein Haus (d. h. vielleicht die beiden in v. 17 noch genannten), die ersten in Korinth bekehrten 1 16 (vgl. Rm 16 5) sind für die Interessen der Gemeinde tätig, wie ihre Reise zu Pls beweist; er hat daher auch eine autoritative Stellung, die von Pls anerkannt wird. Hier liegen die Wurzeln des Amtes der διάκονοι, welches ja Rm 16 1 auch in Korinths Hafenstadt Kenchreae bekannt ist. Vgl. zu Ph 1 1. Hinter Στεφανῶ

17beit und Mühe teilt. Ich freue mich aber, daß Stephanas und Fortunatus und Achaicus bei mir sind, weil diese euren Mangel ersetzt
18haben; denn sie haben meinen und euren Geist beruhigt. Solche Leute müßt ihr anerkennen.

19Es grüßen euch die Gemeinden von Asia. Es grüßt euch im
20Herrn vielmals Aquila und Prisca samt ihrer Hausgemeinde. Es grüßen euch alle Brüder. Grüßet einander mit dem heiligen Kuß.

21Dieser Gruß ist von meiner, des Paulus, Hand. Wenn einer den
22Herrn nicht liebt, sei er verflucht. Maranatha. Die Gnade des Herrn
23Jesu sei mit euch. Meine Liebe ist mit euch allen in Christus Jesus.

ist nach v. 17 ergänzt worden: + καὶ Φορτουνάτου bo D vg Latt, + καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ C G vg^{var}. 17 Die drei Gesandten haben vermutlich den Brief der Gemeinde überbracht, auf den I Cor die Antwort gibt. Mit den Leuten der Chloë sind Stephanas und Genossen nicht zu identifizieren, weil 111 deutlich οἱ Χλόης von dem οἶκος Στεφανῶ 116 getrennt werden. Den Sinn von 17^b können wir nur aus v. 18 erschließen, da er durch die Situation bedingt ist. Die Wendung auch II Cor 8 14 9 12 11 9 Ph 2 30 Col 1 24. 'Sie haben mir gegeben, woran ich es fehlen ließe' d. h. 18 Beruhigung über unser gegenseitiges Verhältnis. Vgl. zum Ausdruck POxy. XI 1381 174 καὶ ἐν τῇ δόλῃ γραφῇ τὸ μὲν ὕστερον προσεπλήρωσα, τὸ δὲ περισσεῦον ἄφειλον. Euch haben sie beruhigt, denn ihr wißt, daß sie mir Klarheit bringen, mich, weil ich eure Gesinnung durch sie kennen lerne. Zu ἀναπαύω vgl. II Cor 7 13.

Ἀπολλῶς ist in Ägypten beliebte Kurzform für Ἀπολλώνιος oder sonst einen Apollohaltigen Namen. Er begegnet z. B. PTebt. 341 PHibeh I 973 und oft in der Kaiserzeit POxy. I BGU II III, Corp. Inscr. Lat. III Suppl. 6580 II 29 auf einer alexandrinischen Veteranenliste (*M. Aurelius Apollos*) und in der falsch latinisierten Form *Apollus* in Rom CIL VI 4483^{ab} 22 429. Στεφανῶς ist ebenfalls seltene Kurzform etwa zu Στεφανηφόρος: Preisigke Sammelbuch I n. 361 Corp. Inscr. Graec. II 3378 ein Σεβᾶτος Στεφανῶς in Smyrna. *Fortunatus* ist überaus häufiges Cognomen (z. B. CIL III p. 1095, Suppl. p. 2392) I Clem. 65 wird ein Fortunatus nach Korinth geschickt. Ebenso ist Ἀχαϊκός nicht selten CIG 1296. 3376. CIA III 1030 34 1138 15 1199 III 18 1255^a 10 Thes. ling. lat. I p. 384.

19 *Asia proconsularis* ist gemeint. Über Aquila und Prisca s. Exk. zu Rm 16 24. Ferner Act 18 II Tim 4 19. Der ganze v. 19 fehlt in A 34, wohl durch Überspringen des Schreibers auf den Anfang von v. 20, der erste Satz ἀσπάζονται bis Ἀσίας fehlt in einigen Minuskeln wohl aus ähnlichem Grunde. Der Zusatz παρ' οἷς καὶ ξενίζομαι in DG vg^{var} go wird aus Rm 16 4 gefolgert sein. 20 s. zu Rm 16 16. Es folgt 21–24 ein eigenhändiger Gruß des Pls, ebenso wie Gal 6 11 ff. II Th 3 17 Phm 19 Col 4 18 (vielleicht auch Rm 16 17–20). ἀνάθεμα s. zu Rm 9 3 und Moulton-Mill. Voc. 33. μαρναναθα ist aramäisch (vgl. Nöldeke in Gött. Gel. Anz. 1884 S. 1023, Zahn-Einleitung I³ 216 ff.), kann aber verschieden aufgelöst werden: מרנא מרנא = ὁ κύριος ἡμῶν ἦλθε wie Joh. Chrysostomus (X 410^c M. Catene) erklärt; so faßt es auch die Peschito. Oder mit vollem Suffix מרנא מרנא 'unser Herr komm' (vgl. Apc 22 20), was als Gebet der jerusalemischen Urgemeinde in der Ursprache beibehaltene liturgische Formel geworden zu sein scheint; s. auch Didache 10 6. Es ist Bitte um die Parusie. WBousset Jesus d. Herr 22 ff., FJDölger Sol Salutis 153 ff., GDalman Worte Jesu S. 269. *Gram. d. jüd.-pal. Aram. ² 152 A. 3, 357 A. 1, Jesus-Jeschua 12.

BEILAGEN

I C. Musonii Rufi reliquiae (ed. OHense 1905 p. 67 ff.) XIII^a ἐκ τοῦ τί κεφάλαιον γάμου. Βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινὴν ἰνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου. Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρὴ ἐκάτερον θατέρῳ. ὥστ' ἅμα μὲν ἀλλήλοις βίου, ἅμα δὲ ποιέσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα. μεγάλη μὲν γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τούτο τὸ ζεύγος. ἀλλ' οὕτω τούτο ἱκανὸν τῷ γαμοῦντι, ὃ δὴ καὶ δίχα γάμου γένοιτ' ἂν συμπλεκόμενων ἄλλως, ὥσπερ καὶ τὰ ζῷα συμπλέκεται αὐτοῖς. δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβῶσιν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους, καὶ ἐρρωμένους καὶ νοσοῦντας καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, ἧς ἐφίεμενος ἐκάτερος ὥσπερ καὶ παιδοποιίας εἰσιν ἐπὶ γάμον. ὅπου μὲν οὖν ἡ κηδεμονία αὕτη τελειὸς ἐστὶ, καὶ τελέως αὐτὴν οἱ συνόντες ἀλλήλοις παρέχονται, ἀμιλλώμενοι νικᾶν ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον, οὗτος μὲν οὖν ὁ γάμος ἢ προσήκει ἔχει καὶ ἀξιολόγῳ ἐστὶ· καλὴ γὰρ ἡ τοιαύτη κοινωνία· ὅπου δ' ἐκάτερος σκοπεῖ τὸ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου, ἢ καὶ νῆ Δί' ὁ ἕτερος οὕτως ἔχει, καὶ οἰκίαν μὲν οἰκεῖ τὴν αὐτὴν, τῇ δὲ γνώμῃ βλέπει ἔξω, μὴ βουλόμενος τῷ ὁμόζυγι συντείνειν τε καὶ συμπνεῖν, ἐνταῦθ' ἀνάγκη φθείρεσθαι μὲν τὴν κοινωνίαν, φαύλως δὲ ἔχειν τὰ πράγματα τοῖς συνοικοῦσιν, καὶ ἡ διαλύονται τέλεον ἀπ' ἀλλήλων ἢ τὴν συμμόνην χεῖρω ἐρημίας ἔχουσιν.

XIII^b Διὸ χρὴ τοὺς γαμοῦντας οὐκ εἰς γένος ἀφορᾶν εἰ ἐξ εὐπατριδῶν, οὐδ' εἰς χρήματα εἰ πολλὰ κέκτηνται τινες, οὐδ' εἰς σώματα εἰ καλὰ ἔχουσιν. οὕτε γὰρ πλοῦτος οὕτε κάλλος οὐτ' εὐγένεια κοινωνίαν μᾶλλον αὖξιν πέφυκεν, ὥσπερ οὐδ' ὁμόνοιαν, οὐδ' αὖ τὴν παιδοποιίαν κρείττω ταῦτα ἀπεργάζεται· ἀλλὰ σώματα μὲν πρὸς γάμον ἀποχωρῶντα τὰ ὑγιῇ καὶ τὴν ἰδέαν μέσα καὶ αὐτοῦργεῖν ἱκανά, ἃ δὴ καὶ ἐπιβουλεύουσιν· ἂν ὑπὸ τῶν ἀκολάστων ἦττον, καὶ ἐργάζοιτο μᾶλλον ὅσα σώματος ἔργα, καὶ παιδοποιεῖτο μὴ ἐνδεῶς. ψυχὰς δὲ ἐπιτηδεωτάτας εἶναι νομιστέον τὰς πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ὅλως πρὸς ἀρετὴν εὐφροσύνας. ποῖος μὲν γὰρ γάμος χωρὶς ὁμονομίας καλός; ποῖα δὲ κοινωνία χρηστή; πῶς δ' ἂν ὁμονοήσκειαν ἀνθρώποι πονηροὶ ὄντες ἀλλήλοις; ἢ πῶς ἀγαθὸς πονηρῷ ὁμονοήσειεν; οὐδὲν γε μᾶλλον ἢ ὀρθῶς ξύλῳ στρεβλὸν συναρμόσειεν ἂν, ἢ στρεβλὰ ἄμφω ὅσα ἀλλήλοι. τὸ γὰρ δὴ στρεβλὸν τῷ τε ὁμοίῳ, τῷ στρεβλῷ, ἀνάρμοστον καὶ τῷ ἐναντίῳ, τῷ εὐθεί, ἐστὶ μᾶλλον. ἔστι δὴ καὶ ὁ πονηρὸς τῷ τε πονηρῷ οὐ φίλος οὐδ' ὁμονοεῖ καὶ πολὺ ἦττον τῷ χρηστῷ.

2 Inschrift von Lanuvium, Corp. Inscr. XIV 2112 = Dessau inscr. lat. sel. 7212 = Bruns Fontes Iuris Romani antiqui⁶ S. 345 ff. Die Inschrift trägt das Datum 9. Juni 136 p. C. und gibt die Statuten eines Kollegiums der 'cultores Dianae et Antinoi', welches eine Sterbekasse mit gemeinsamen Gedächtnismahlen der Mitglieder bildet. Die wichtigsten Bestimmungen des Statuts sind folgende:

Lex collegi.

§ 1 [Placu]it universis, ut, quisquis in hoc collegium intrare voluerit, dabit capitulari nomine HS C n(ummos) et v[ini] boni amphoram; item in menses sing(ulos) a(sses) V¹.

§ 2 Item placuit, ut quisquis mensib(us) contin[uis se]x non pariarerit et ei humanitus acciderit, eius ratio funeris non habebitur, etiamsi [test]amentum factum habuerit².

¹) Das Eintrittsgeld (capitularium) beträgt 100 Sesterzen (= 20 Goldmark) und ein Faß Wein, der Monatsbeitrag 5 as, also im Jahre 60 as = 15 Sesterzen (= 3 M.).

²) Wer mit den Beiträgen ein halbes Jahr im Rückstand ist (pariare = die Schuld begleichen) und plötzlich stirbt, erhält kein Sterbegeld.

- § 3 *Item placuit: quisquis ex hoc corpore (nostro)¹ pariatu[s] decesse-
rit, eum sequentur ex arca HS CCC n(ummi), ex qua summa dece-
dent exe|quiari nomine HS L n(ummi), qui ad rogos dividuntur:
ezequiae autem pedibus fungentur².*
- § 6 *Item placuit: quisquis ex quacumque causa mortem sibi adsciveri[t],
eius ratio funeris non habebitur.*
- § 7 *Item placuit, ut quisquis servus³ ex hoc collegio liber factus fuerit,
is dare debebit vini [bo]ni amphoram.*
- § 8 *Item placuit: quisquis magister suo anno erit ex ordine a[lbi] ad
cenam faciendam, et non observaverit neque fecerit, is arcae infe-
ret HS XXX n(ummos); | insequens eius dare debebit, et is eius loco
restituere debet⁴.*
- § 9 *Ordo cenarum: VIII id. Mar. natali Caesenni . . . patris.
V K. Dec. nat(ali) Ant[inoi].
Idib. Aug. natali Dianae et collegi.
XIII K. Sept. na[t. Caese]nni Silvani fratris.
pr. N[on . . .] natali Corneliae Proculae matris.
XIX K. Ian. n[at. Caes]enni Rufi patr(oni) munic[ipi]⁵.*
- § 10 *Magistri cenarum ex ordine albi facti qu[atuor] ordine homines qua-
terni ponere debent: | vini boni amphoras singulas et panes
a[ssium] II qui numerus collegi fuerit, et sardas [nu]mero quattuor,
strationem, caldam cum ministerio⁶.*
- § 11 *Item placuit, ut quisquis quinquennalis in hoc collegio factus fuerit,
is a sigillis eius temporis, quo quinquennalis erit, immunis esse de-
bebit, et ei ex omnibus divisionibus partes dupl[as] dari. Item scri-
bae et viatori a sigillis vacantibus partes ex omni divisione ses-
quip[las] | dari placuit⁷.*
- § 12 *Item placuit, ut quisquis quinquennialitatem gesserit integre, ei ob*

¹) D. h. aus unserer Körperschaft. ²) Für das verstorbene Mitglied zahlt die Kasse 300 Sesterzen (= 60 M.), wovon 250 für das Begräbnis verwendet werden, während 50 am Scheiterhaufen des Toten (als *ezequiarium*) unter die Mitglieder verteilt werden, welche ihrem Genossen, und zwar zu Fuß, die letzte Ehre geben.

³) Also waren viele Sklaven in diesem Verein. ⁴) Das Amt eines *magister*, der die Mahlzeiten auszurichten hat, geht reihum nach der Reihenfolge der Mitgliederliste (*album*) und trifft jedes Jahr vier Mann (§ 10): wer sich seinen Verpflichtungen (§ 10) entzieht, muß 30 Sesterzen zahlen, und der nächste in der Reihe tritt an seine Stelle.

⁵) Es werden gefeiert durch ein festliches Mahl der Gründungstag des Dianatempels (Wissowa Rel.² 250. 582), der zugleich als Stiftungsfest des Vereins gilt, der Geburtstag des im Jahre 130 verstorbenen heroisierten Antinous, des Lieblings Hadrians, ferner die Geburtstage der Eltern und des Bruders des Stifters, die offenbar verstorben sind, sowie der Geburtstag des Stifters des Vereins L. Caesennius Rufus, welcher, wie im Beginn der Inschrift berichtet ist, das finanzielle Rückgrat der Genossenschaft geliefert hat.

⁶) Die *magistri cenarum* müssen liefern: pro Kopf ein Brot zu 2 as (= 10 Pf.), vier Sardellen, die Ausschmückung des Speisesaales, namentlich die Polster zum Liegen, warmes Wasser und Bedienung.

⁷) Die eigentlichen Beamten, die auf fünf Jahre gewählt werden und daher *quinquennales* heißen (obwohl der Titel oft rein formelhaft auch für Beamte mit andrer Zeitdauer gebraucht wird) sind von den regelmäßigen Beiträgen (*sigillum*) befreit und erhalten bei Geldverteilungen (wie in § 3) das Doppelte (vgl. I Tim 5.17). Die auf Lebenszeit fungierenden Hilfsbeamten, der Sekretär und der Ausläufer, sind auch von Beiträgen frei und erhalten 1 1/2-fache Porteln.

honorem partes se[squi]plas ex omni re dari ut et reliqui recte faciendo idem sperent¹.

§ 13 *Item placuit, si quis quid queri aut referre volet, in conventu referat, ut quieti e[st] hilares diebus sollemnibus epulemur.*

3 Mit dieser Inschrift ist verwandt die Lex Collegi Aesculapi et Hygiae (v. J. 153) von Rom: CIL VI 10 234 = Dessau 7213 = Bruns⁶ 148 S. 348 ff. Auch in ihr werden regelmäßige Mahlzeiten der Genossenschaft angeordnet, bei denen Geld, Brot und Wein verteilt wird; unter den Feiertagen erscheinen auch der *dies violarum* (22. März) und der *dies rosarum* (11. Mai), die bekannten Totengedenktage (Marquardt Staatsverwaltung² III 311).

4 Dessau 7215 = Ephemeris epigr. VIII 210. Inschrift bei S. Omero in Picenum: *Ob merita Claudiae Hedones et memoriam Ti. Claudii Himeri filii eius cultores Herculis universi iurati per I(ovem) O(ptimum) M(aximum) Geniumque imp(eratoris) Caesaris Nerrae Traiani Aug(usti) Ger(manici) ita censuerunt: placere sibi posterisque suis, uti quodannis in perpetuum VI idus Febr. natale Ti. Claudii Himeri colerent vescerenturque in templo Herculis . . . usw.*

5 Das Testamentum Galli: CIL XIII 5708 = Dessau 8379 = Bruns⁶ 99 S. 275 ff. Der Testator ordnet den Bau einer Gedächtnishalle für sich an, vor welcher der Altar mit seinen Gebeinen Platz finden solle. Das ganze soll von Gartenanlagen umgeben sein. *Omnes autem liberti mei et libert[ae] | quos et vivos et quos hoc testamento manumisi, stipem conferant quotannis singul[i] nummos . . . Et] Aquila nepos meus et [heres eius] praestet quotanni[s] nummos . . .] ex quibus edulia [quisque sibi] paret et potui, quod profanetur² infra ante cellam memoriae, quae est Litaviciari³, et ibi consumant . . .⁴ morenturque ibi donec eam summam consumant. Vicibus ex se curatores ad hoc officium nominent, qui id officium annu[um] habeant, habeantque potestatem exigendi hos nummos, mandoque hanc curam Prisco, Phoebo, Philadelpho, Vero. Pos[t obitum me]um [ii] curatoresque ita nominati [sacrificent] quotannis in ara quae s(upra) s(cripta) est kalendis Aprilibus Maiis Juniis Juliis August(is) Octobri(bus).*

6 Inschrift von Thera Inscr. Graec. XII 3 nr. 329 *Εδοξε τῷ κοινῷ τοῦ Ἀνθιστήρος τοῦ Πυθοχρίστου. Ἐπειδὴ Ἀργέα ἡ Δίωνος φιλόδοξος οὐσα καὶ δηλομένη | τὰς ἰδίας καλοκἀγαθίας μνάμαν ἀπολείπειν ἐς πάντα τὸν χρόνον ἐπαγγέλλεται τῷ κοινῷ δραχμὰς πεντακοσίας, ὥστε ἐπάγεσθαι ἅ[ν]τ[α] τὰν ἐ[β]δόμ[αν] αὐτὰς τε καὶ τὰς θυγατρὸς | Ἰσθμῶς κατὰ κοινόν· δεδόχθαι ἀποδεξαμένους τὰν ἐπαγγελίαν τὸ μὲν ἀργύριον ἐγδανείσαι τὸς ἐπισκό[πος] Δίωνα καὶ Μελέτιππον ἐπὶ ὑ[ποθέμα]τι ἀξιοχρεῶι, ἀπὸ δὲ τοῦ πίπ[τοντος] | διαφόρου συνάγεσθαι τὰν [συναγωγὰ]ν κατὰ τ[ὰ γε]γρα[μμένα].

Beschluß der Gemeinde des (Gottes oder Heros) Anthister Sohnes des Pythochrestos (oder: dessen Kult vom Pythischen Apoll angeordnet ist):

Da Argea, Tochter des Dion, ehrliebend ist und ein Andenken ihrer Treulichkeit für alle Zeit hinterlassen (dor. = ἀπολείπειν) will (dor. δήλομαι), und deshalb der Gemeinde 500 Drachmen aussetzt, um regelmäßig ihr und ihrer Tochter Isthmo Wochengedächtnis (? oder Namenstag?) von Gemeinde wegen zu begehen: so haben wir beschlossen, die Stiftung anzunehmen, und die Verwalter Dion und Melehippos sollen das Geld auf ein sicheres Pfand ausleihen und von den fälligen Zinsen die Versammlung den Bestimmungen entsprechend abhalten.

¹) Nach Ablauf der Amtszeit bezahlen die Beamten ihre Beiträge wieder, erhalten aber bei Sportelverteilung 1½ Teil. ²) Geweiht werden soll. ³) Unbekannter Ortsname. ⁴) Hier war eine Geldsumme genannt.

7 Das berühmteste Beispiel einer solchen Stiftung liefert die große, gleichfalls auf Thera gefundene Inschrift Inscr. Graecae XII 3 n. 330 = CIG II 2448 = Cauer delect.² 148 = ChMichel Recueil 1001, das 'Testament der Epikteta'. Hier wird eine Kultgenossenschaft für festliche Begehung des Gedächtnisses der Epikteta und ihrer Familie gestiftet und die Statuten sowohl wie die Formalitäten des Opfers ausführlich mitgeteilt. Weitere Beispiele solcher Stiftungen CIG 3028. 3417 JG XII 1 n. 155. Bull. de corr. hell. X (1886) p. 382. Vgl. Rohde Psyche II 344 5, Marquardt Staatsverwaltung² III 311 4. Eine ganze, reich mit Kunstwerken und Inschriften ausgestattete Anlage für den Gedächtniskult der Verstorbenen beschreibt OBenndorf u. Niemann Das Heroon von Gjölbaschi, 1889.

8 Das Testament Epikurs ist bei Diogenes Laërtius X 16—22 erhalten und lautet in seinem uns angehenden Teile (Usener Epicurea S. 165 f.):

18 ἐκ δὲ τῶν γινομένων προσόδων τῶν δεδομένων ἀφ' ἡμῶν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτῃ κατὰ τὸ δυνατόν μεριζέσθωσαν, μεθ' Ἑρμάρχου σκοπούμενοι, εἰς τε τὰ ἐναγίσματα¹ τῷ τε πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἡμῖν εἰς τὴν εἰθιμμένην ἀγεσθαι γενέθλιον ἡμέραν, ἐκάστου ἔτους τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ τοῦ Γαμηλιώνος², ὥσπερ καὶ εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἐκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην κατὰ <τὰ> τεταγμένα³. συντελείτωσαν δὲ καὶ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἡμέραν τοῦ Ποσειδεῶνος. συντελείτωσαν δὲ καὶ τὴν Πολυαίνου τοῦ Μεταγειτινιδῶνος καθάπερ καὶ ἡμεῖς.

9 Hippolytische Kirchenordnung c. 49 (in Didascaliae Apostolorum fragmenta Ueronensia latina ed. EdmHauler I 1900 p. 113 f., Schermann Allgem. Kirchenordnung I 81 Didascalia et Const. apost. ed. Funk II p. 113 f.).

49 *Catecuminus in cena dominica non concumbat*⁴.

*Per omnem vero oblationem memor sit, qui offert*⁵, *eius, qui illum vocavit*⁶; *propterea enim deprecatus est, ut ingrediat sub tecto eius.*

50 *Edentes vero et bibentes cum honestate id agite et non ad ebrietatem et non, ut aliquis inrideat*⁷, *aut tristetur, qui vocat vos, in vestra inquietudine, sed ut oret, ut dignus efficiatur, ut ingrediantur sancti ad eum. 'Vos enim', inquit*⁸, *'estis sal terrae'.*

*Si communiter vero omnibus oblatum fuerit, quod dicitur Graece apoforetum, accipite ab eo*⁹; *si autem, ut omnes gustent, sufficienter*¹⁰ *gustate, ut et superet*¹¹, *et quibuscumque voluerit, qui vocavit vos, mittat tanquam de reliquiis sanctorum et gaudeat in fiducia.*

*Gustantes autem cum silentio percipiant, qui vocati sunt, non contententes verbis, sed*¹² *quae hortatus fuerit episcopus, et si interrogaverit aliqui, respondeatur illi. et cum dixerit episcopus verbum, omnis cum modestia laudans eum taceat, quandiu*¹³ *iterum interroget.*

*Etiamsi absque*¹⁴ *episcopo in cena adfuerint fideles, praesente pres-*

¹) Totenopfer. ²) Also Totenopfer an Epikurs Geburtstag d. 10. Gamelion, vgl. Rohde Psyche I 235 1. ³) D. h. am 20. jedes Monats halten die Freunde und Schüler (οἱ συμφιλοσοφούντες) ein Gedächtnismahl für ihren Meister und seinen Freund Metrodoros.

⁴) D. h. er darf nur stehend an der Agape teilnehmen. ⁵) Der den Becher 'darbringt' d. h. aus ihm trinkt, der Terminus vom Opfer genommen. ⁶) D. h. des Gastgebers, der die Agape veranstaltet, damit die Gäste dabei für ihn beten. ⁷) sc. vos. ⁸) sc. scriptura sancta Mt 5 13.

⁹) Wenn nicht im Hause des Spenders gegessen wird, sondern ihr die Eßwaren zum Mitnehmen in eure Häuser (als ἀποφόρητα) bekommt. ¹⁰) D. h. bis ihr satt seid, nicht mehr. ¹¹) Damit übrig bleibt und der Gastgeber die Reste anderen schenken kann. ¹²) erg. facientes. ¹³) bis. ¹⁴) ohne.

bytero aut diacono, similiter honeste percipiant. festinet autem omnis sive presbytero sive a diacone accipere benedictionem¹ de manu.

Similiter et catechumenus exorcizatum² id ipsut accipiat.

Si laici fuerint in unum, cum moderatione³ agant. laicus enim benedictionem facere non potes⁴.

51 Unusquisque in nomine domini edat. hoc enim deo placet, ut aemulatores etiam apud gentes simus⁵, omnes similes et sobrii.

52 Viduas, si quando quis vult, ut epulentur, iam maturas aetate dimittat eas ante vesperam⁶. Si autem non potest propter clerum, quem sortitus est⁷, escas et vinum dans eis dimittat illas, et apud semet ipsas, quomodo illis placet, de re sumescant.

10 Tertullian Apologeticum 39, 16 gibt im Gegensatz zu diesen schon in erstarrende Formen übergehenden Paragraphen der Kirchenordnung eine lebendige Schilderung aus der Blütezeit des Agapenwesens.

Cena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio penes Graecos⁸. quantiscumque sumptibus constet, lucrum est, pietatis nomine facere sumptum⁹, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus, non qua penes vos parasiti adfectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes deum maior est contemplatio mediocrium. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate¹⁰: quod sit de religionis officio, nihil vilitalis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur, quam oratio ad deum praegustetur. editur, quantum esurientes capiunt, bibitur, quantum pudicis utile est. ita saturantur, ut qui meminerint, etiam per noctem adorandum deum sibi esse, ita fabulantur, ut qui sciant, dominum audire¹¹. post aquam manualet et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium, deo canere: hinc probatur, quomodo biberit. aequae oratio convivium dirimit. Inde disceditur, non in catervas caesionum nec in classes discursationum nec in eruptiones lasciviarum, sed ad eandem curam modestiae et pudicitiae. ut qui non tam cenam cenaverint quam disciplinam.

11 Eusebius Kirchengeschichte V 16, 7—9 teilt den Bericht eines ungenannten Schriftstellers über montanistische Propheten mit, der ein anschauliches Bild der Glossolalie und des „Prophezeiens“ bietet:

7. κώμη τις εἶναι λέγεται ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ, καλουμένη Ἀρδαβαῦ τοῦνομα. ἐνθα φασὶ τίνα τῶν νεοπίστων πρῶτως, Μοντανὸν τοῦνομα,

¹⁾ τὴν εὐλογίαν d. h. das 'benedicierte' Brot, das zu Beginn des Mahles von dem vorsitzenden Kleriker gesegnet, gebrochen und an die Tischgenossen ausgeteilt wird.

²⁾ panem exorcizatum d. h. Brot, welches nicht 'benediciert', sondern über dem nur der Exorzismus gesprochen ist, bekommen die Katechumenen statt der nur den Getauften zustehenden εὐλογία.

³⁾ D. h. sie sollen sich bescheiden und sich nicht herausnehmen, den Benediktionsritus auszuüben.

⁴⁾ Nachlässige Aussprache für potest. ⁵⁾ Die sahidische Übersetzung hat den Sinn richtig bewahrt: 'damit die Heiden uns beneiden'. Der Lat. las ζηλωταὶ statt ζηλωτοί.

⁶⁾ So soll er nur ältere Witwen (keine jungen) einladen und sie vor dem Dunkelwerden nach Hause schicken.

⁷⁾ Wenn er als Kleriker keine Frauen in seinem Hause beherbergen darf, so soll er ihnen ἀποφόρητα geben.

⁸⁾ Also ἀγάπη. ⁹⁾ Vgl. Beilage 9 § 50. ¹⁰⁾ D. h. ihr könnt von dem Motiv, welches den Gastgeber zur Veranstaltung einer Agape drängt, auf deren Verlauf einen Schluß ziehen.

¹¹⁾ Vgl. Beilage 11 § 50.

κατὰ Γράτον Ἀσίας ἀνθύπατον¹, ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας δόντα πάροδον εἰς ἑαυτὸν τῇ ἀντικειμένῳ πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ² τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν³, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἀνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα. 8. τῶν δὲ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐν τῇ τῶν νόθων ἐκφωνημάτων ἀκροάσει γενομένων οἱ μὲν ὥς ἐπὶ ἐνεργουμένῳ καὶ δαιμονῶντι καὶ ἐν πλάνης πνεύματι ὑπάρχοντι καὶ τοὺς ὄχλους ταραττόντι ἀχθόμενοι, ἐπετίμων καὶ λαλεῖν ἐκώλυνον, μεμνημένοι τῆς τοῦ κυρίου διαστολῆς⁴ τε καὶ ἀπειλῆς πρὸς τὸ φυλάττεσθαι τὴν τῶν ψευδοπροφητῶν ἐγγρηγορότως παρουσίαν· οἱ δὲ ὥς ἀγίῳ πνεύματι καὶ προφητικῇ χαρίσματι ἐπαίρόμενοι⁵ καὶ οὐχ ἥκιστα χαυνούμενοι⁶, καὶ τῆς διαστολῆς τοῦ κυρίου ἐπιλανθανόμενοι, τὸ βλαψίφρον⁷ καὶ ὑποκοριστικὸν⁸ καὶ λαοπλάνον πνεῦμα προκαλοῦντο, θελγόμενοι καὶ πλανώμενοι ὑπ' αὐτοῦ, εἰς τὸ μηκέτι κωλύεσθαι σιωπᾶν. 9. τέχνη δέ τι, μᾶλλον δὲ τοιαύτη μεθόδῳ κακοτεχνίας ὁ διάβολος τὴν κατὰ τῶν παρηκῶν ἀπώλειαν μηχανησάμενος καὶ παρ' ἀξίαν ὑπ' αὐτῶν τιμώμενος ὑπεξήγειρέν τε καὶ προσεξέκαυσεν αὐτῶν τὴν ἀποκεκοιμημένην⁹ ἀπὸ τῆς κατ' ἀλήθειαν πίστεως διάνοιαν, ὥς καὶ ἐτέρας τινὰς δύο γυναῖκας ἐπεγεῖραι καὶ τοῦ νόθου πνεύματος πληρῶσαι, ὥς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως, ὁμοίως τῇ προειρημένῳ. καὶ τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χαυνουμένους ἐπ' αὐτῇ μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦ μεγέθους τῶν ἐπαγγελμάτων ἐκφυσιοῦντος, ἔσθ' ὅπη δὲ καὶ κατακρίνοντος στοχαστικῶς¹⁰ καὶ ἀξιοπίστως αὐτοὺς ἀντικρυς, ἵνα καὶ ἐλεγχτικὸν εἶναι δοκῇ (ὀλίγοι δ' ἦσαν οὗτοι <οἱ ὑπὸ> τῶν Φρυγῶν ἐξηπατημένοι), τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηυθαδισμένου¹¹ πνεύματος, ὅτι μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτὴν τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα.

¹) nach Euseb-Hieron. Chron. Ol. 237, 3 im Jahre 171. Gratus ist sonst nicht bekannt. ²) Besessenheit. ³) fremd(artig)e Laute von sich geben = γλωσσολαλεῖν. ⁴) hier = Auftrag, Befehl: gemeint ist Mt 24 11. 24. ⁵) sich stolz erhebend. ⁶) sich aufblähend. ⁷) βλάπτων τὴν φρένα. ⁸) heuchlerisch. ⁹) 'aushäusig' = entfremdet geworden. ¹⁰) auf sie zielend, geradezu. ¹¹) frech geworden.



AN DIE KORINTHER II

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1—2.

Dank zu Gott für den erfahrenen Trost in der Trübsal, der auch den Korinthern in ihrem Leid zuteil werden wird 1 3—7 und für Rettung aus Todesgefahr in Asien 1 8—11.

Meine Aufrichtigkeit ist nicht zu bezweifeln 1 12—14, sobald ihr die näheren Umstände kennt, welche mich zum Aufgeben der früheren Reisepläne veranlaßten 1 15—22. Nur aus Schonung für euch bin ich nicht wieder nach Korinth gekommen 1 23—2 3, und mein unter Tränen geschriebener Brief war ein Beweis meiner Liebe: darum verzeiht auch ihr meinem Beleidiger 2 4—11. Selbst meine gesegnete Wirksamkeit in Troas habe ich aufgegeben, um Titus entgegenzureisen, der Nachrichten von euch brachte 2 12—13.

So wirke ich als Gottes aufrichtiger Apostel allenthalben 2 14—17. Damit will ich mich nicht selbst empfehlen, denn ihr seid mein Empfehlungsbrief 3 1—3. Mein Selbstvertrauen stammt aus meinem hohen Beruf, dessen Herrlichkeit höher ist wie selbst die des Moses 3 4—18. Diesem Amt habe ich ehrlich und ohne Verhüllungskünste oder Selbstsucht gedient 4 1—6, mein Leib geht freilich dabei der Auflösung entgegen, aber mein Blick ist auf das Ewige gerichtet 4 7—18. Wir erwarten ja dereinst einen neuen, himmlischen Leib und werden vor Christi Richterstuhl den Lohn unsrer Taten empfangen 5 1—10. Dieses Gericht mir vor Augen haltend widme ich Gott und euch all mein Tun 5 11—13, alles Irdische selbst der Christus auf Erden, liegt hinter mir: wir Christen sind eine neue Schöpfung 5 14—17 infolge des durch Gott gewirkten Versöhnungswerkes 5 18—19. Um Christi willen bitte ich euch, laßt euch versöhnen 5 20—6 2. Alles das tun wir unter Gefahren fröhlich durch Gottes Kraft 6 3—10. Ich habe frei heraus geredet, nehmt es freundlich auf 6 11—13 und bessert euch, indem ihr die Befleckung durch Verkehr mit den Ungläubigen vermeidet 6 14—7 1. Ich versehe mich zu euch alles guten 7 2—4.

Die erfreulichen Nachrichten, die Titus von eurem Betragen brachte, haben mich getröstet 7 5—7. Jener betrübliche Brief hat in euch eine heilsame Sinnesänderung hervorgerufen 7 8—13, so hoffe ich von euch das Beste 7 13—16.

Die Mazedonier haben eifrig und reichlich für die Kollekte gesammelt 8 1—5: das Gleiche tut auch ihr nun nach Christi Vorbild zum Ausgleich des Mangels 8 6—15. Titus mit zwei andern Brüdern wird zu euch kommen und alles vorbereiten, ehe ich mit den Mazedoniern eintreffe 8 16—9 4. Macht mir vor diesen keine Schande und gebt reichlich und fröhlich 9 5—7, Gottes Lohn wird nicht ausbleiben 9 8—15.

Zwingt mich nicht bei meinem bevorstehenden Aufenthalte, kraftvoll aufzutreten 10 1—5: ich bin wahrlich nicht geringer wie gewisse andere Leute, die sich in

mein gottgegebenes Missionsgebiet eindringen 10 7—18. Ich eifre um euch, aber ihr hängt den 'Überaposteln' an, die euch ein falsches Evangelium in schöner Rede predigen. Ich war freilich demütig und bin euch nie zur Last gefallen, aber das ist mein Ruhm. Jene sind Lügenapostel und Satansdiener! 11 1—15. Jene Narren, die euch berauben, hört ihr gern: so hört auch mich 'Narren' an 11 16—20. Was sie als ihre Vorzüge aufzählen, dessen kann ich mich auch rühmen, und darüber hinaus 'meiner zahllosen Leiden im Dienste Christi 11 21—33. Auch von Offenbarungen weiß ich zu sagen 12 1—5, freilich habe ich dafür auch unter einem 'Dorn im Fleisch' schwer zu leiden 12 6—9, aber gerade meiner Schwachheit will ich mich rühmen 12 10. Bin ich nicht euer echter Apostel 12 11—13? Habe ich euch je übervorteilt 12 14—18? Ich verteidige mich damit nicht vor euch, sondern will euch ins Herz reden. Denn ich fürchte, ich finde euch bei meiner Ankunft noch in euren Sünden ohne Buße. Dann werde ich euch mit Gottes Kraft strafen ohne Schonung: also laßt euch durch diesen Brief warnen 12 19—13 10. Schlußermahnung, Gruß und Segensspruch 13 11—13.

-
- * LITERATUR: Die Kommentare von HEINRICI, SCHMIEDEL und BOUSSET wie bei I Cor. Ferner AKLÖPPER Kommentar über das zweite Sendschreiben an die Gemeinde in Korinth 1874. ASCHÄFER und JSICKENBERGER wie I. JEBELSER 1910. APLUMMER im International Critical Commentary 1915. HWINDISCH in HAWMEYER'S *Kommentarwerk 9. Aufl. 1924. Rabbinisches Material bei (STRACK und) BILLER- *BECK Kommentar zum NT Bd. III 1926.

Einleitungsfragen: Lebensgefahr des Pls 1 8. Der zweite Aufenthalt des Pls in Korinth 2 1 10 1. Der Zwischenbrief 2 1. Pls in Mazedonien 2 12 erhält den Bericht des Titus über Korinth 7 5. Kollekte 8 6. 10. Titus vorausgesandt 8 16. Namen der Deputation getilgt 13 18. Vierkapitelbrief 10 1. 7 12 18. Die dritte Reise des Pls nach K. steht bevor 13 1.

Exkurse: Zwischenbrief 2 1. Titus 2 13. Der Zustand der Toten 5 6. Die Gerichtsvorstellung des Pls und ihre jüdischen Grundlagen 5 10. Ἐβραῖος 11 22. Aretas IV und Damaskus 11 32. Himmelsreise der Seele 12 3. Die Krankheit des Pls 12 10.

Beilage am Ende: Das Weltgericht nach IV Esra 7 17—44.

Kopfleiste: Ansicht von Neokorinth mit Altkorinth.

Paulus, Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und der 1
 Bruder Timotheus der Gemeinde Gottes in Korinth samt allen Heiligen
 in ganz Achaia: Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater 2
 und dem Herrn Jesus Christus. Gelobt sei Gott, der Vater unsres Herrn 3
 Jesu Christi, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes, der 4
 uns tröstet bei all' unsrer Trübsal, so daß wir (unsrerseits wiederum)
 trösten können die, welche sich in jeglicher Trübsal befinden, mit dem
 Troste, mit dem wir selbst von Gott getröstet werden. Denn wie die 5
 Leiden Christi reichlich über uns kommen, so wird auch durch Chri-

II 1—2 Der Eingangsgruß ist analog dem von I Cor gebildet: die
 Bezeichnung der korinthischen Gemeinde ist kürzer gehalten, woraus man
 keinerlei Schlüsse auf eine besondere Absicht des Apostels ziehen darf vgl.
 Gal 1 1 I Th 1 1. Als Mitbriefsteller (s. zu I 1 2) wird statt Sosthenes jetzt
 Timotheus genannt, der also wieder (s. I 4 17 16 10) bei Pls ist. ἐν ὅλῃ τῇ
 Ἀχαΐᾳ (vgl. 9 2 11 10), d. h. auch die Christen im Peloponnes (wenn es da
 welche gab) und bis hinauf nach Epirus und Thessalien werden begrüßt.
 Vgl. JMarquardt Röm. Staatsverwaltung I² 330 f., Pauly-Wissowa Realenz.
 I 193 f. Da Korinth die Hauptstadt der Provinz ist, in welcher der Pro-
 konsul residiert (Act 18 12 Marquardt Staatsverwaltung I 332), bildet seine
 Gemeinde anscheinend eine Zentrale für die übrigen in der Provinz wohnen-
 den Christen. Hier liegen die Wurzeln der späteren Metropolitanverfassung:
 vgl. KMüller in Abhandl. Berl. Akad. ph.-hist. Kl. 1922 Nr. 3. 3—7 Statt
 einer in den sonst bei Pls üblichen Formen sich bewegenden Danksagung
 (wie in I) haben wir hier eine ganz speziell auf die momentanen Verhält-
 nisse zugeschnittene Fassung vor uns. 3 Zum Eingang εὐλογητός usw. vgl.*
 Eph 1 3 I Petr 1 3; Bousset Jesus d. Herr 36 1 sieht darin eine litur-
 gische Formel des Gemeindegottesdienstes; sonst stets εὐχαριστῶ, εὐχαριστοῦ-
 μεν. ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κ. ἡ. 'I. X. (vgl. Eph 1 3) wird man am liebsten
 fassen als 'Gott, der zugleich der Vater unseres Herrn J. C. ist' (wie Col
 1 3), aber die Übersetzung 'der Gott und Vater unseres Herrn J. C.' bleibt
 durchaus erwägenswert wegen Eph 1 17 Jo 20 17 Apc 3 12, und weil Pls auch*
 sonst im Gruß einen Genitiv (μου) zu θεός hinzusetzt; er fehlt nur I II Th
 (II Tim). οἰκτιρμοί s. zu Rm 12 1. 'Vater der Barmherzigkeit' ist Semitis-
 mus = 'von dem die B. kommt' d. h. 'uns zuteil wird' Ex 34 6 Ps 24 6
 68 17 u. ö. Wie θεὸς παρακλήσεως (vgl. Rm 15 5) gemeint ist, zeigt v. 4 f.
 4 ἡμεῖς = mich. 5 τὰ παθήματα τοῦ Χ. 'was Ch. gelitten hat, muß ich auch*
 leiden'; zum Gedanken, der die grundsätzliche Wertung des irdischen Leidens
 zum Ausdruck bringt, vgl. 4 10 12 10 13 4 Ph 3 10 und zu Rm 8 17. περισ-
 σεύει εἰς ἡμᾶς wie 9 8^a Rm 5 15 Eph 1 3. παρ. ἡμῶν = 'der mir zuteil wird'.

- 6 stus reich unser Trost. Und wenn wir in Drangsal sind, so ist es zu eurem Trost und Heil, und wenn wir getröstet werden, so ist es zu eurem Trost, der sich wirksam erweist im Ertragen derselben Leiden, 7 die auch wir leiden. Und unsere Hoffnung für euch steht fest, denn wir wissen, daß ihr mit uns wie im Leiden so auch im Troste Gemeinschaft habt. Denn wir wollen euch nicht in Unkenntnis lassen, ihr Brüder, über unsere Drangsal, die uns in Asia betroffen hat, daß uns da eine Last übers Maß, über unsere Kraft hinaus auferlegt wurde, 9 so daß wir sogar am Leben verzweifelten. Ja, wir hatten bei uns selbst schon das Todesurteil gesprochen, so daß wir nicht mehr auf uns selbst vertrauten, sondern (nur noch) auf Gott, der die Toten auferweckt. Und der hat uns denn auch aus solchem Tode errettet und wird uns retten: 11 zu ihm hoffen wir, daß er uns auch ferner retten wird, wobei auch ihr mitwirken werdet für uns durch Gebet, damit von vielen Personen für die uns widerfahrene Gnade durch viele der Dank erklinge für uns. 12 Denn dies ist unser Ruhm, das Zeugnis unsres Gewissens, daß wir in Schlichtheit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes gewandelt sind in der Welt, zumal 13 aber bei euch. Denn wir schreiben euch nichts anderes, als was ihr

¶ 'Wenn ich leide, so geschieht dies nur, damit [ich und durch mich] ihr *getröstet und [durch euer mutiges Ausharren] gerettet werdet; wenn ich Trost empfangen, so geschieht es, damit ich ihn an euch weitergebe [in Brief, Predigt, Beispiel], und er sich bei euch für das Ertragen der Leiden wirksam erweist' (vgl. Rm 5 4). Die ursprüngliche Lesart (wie Nestles Text) ist *in SAC bo sa vg P pe erhalten: sie allein gibt den nötigen Anschluß von v. 7 an v. 6. Indessen ist schon früh durch Überspringen eines Schreibers vom ersten auf das zweite παρακλήσεως das Mittelstück (καὶ σωτηρίας εἶτε v. 6. τ. 6. παρακλήσεως ausgefallen und dann am Anfang von v. 7 hinter βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν nachgetragen, aber, damit Sinn entsteht, mit Umstellung von καὶ σωτηρίας ans Ende: so B. In DG KL go Chrys ist dieser Text übernommen, aber hinter dem ersten παρακλήσεως auch noch καὶ σωτηρίας ergänzt worden. Pls weiß die Gemeinde also in „Leiden“, die den seinen analog sind: das legt die Vermutung äußerer Bedrängnis (etwa durch die Juden? Gal 4 29 Act 18 12) nahe. 7 Daß es sich nicht um zukünftige, bloß gefürchtete, Leiden der Korinther handelt (Heinrici, Schmiedel), zeigt das Präsens κοινωνοὶ ἐστέ und v. 6 τῆς ἐνεργουμένης, auch 7 4. Die ganze Parallele in v. 6. 7 hat überhaupt nur Sinn, wenn Leiden und Trost bei beiden gleichzeitig sind. Natürlich liegt in ἐλπίς ein Hinweis auf die Zukunft: Pls hofft, daß die Korinther auch in Zukunft aushalten werden, wie er fest überzeugt ist (εἰδότες), daß die Korinther jetzt gleichzeitig mit ihm aushalten. 8 ὑπὲρ δυνάμιν vgl. I 10 13. Es ist bezeichnend für unsere Unkenntnis des Lebens des Pls, daß wir die hier erwähnte Todesgefahr 'in Asia' nicht bestimmen können. Das Ereignis muß vor ziemlich kurzer Zeit stattgefunden haben, da die Korinther hier die erste genauere Nachricht erhalten: also kann es nicht das I 15 32 erwähnte sein. Der Ausdruck παθήματα τοῦ Χριστοῦ legt nahe, an eine Verfolgung um Christi willen zu denken: vielleicht ist es bei dem Aufstand des Demetrius Act 19 21—41 für Pls doch nicht so harmlos abgegangen, als in Act geschildert wird. An einen Schiffbruch (11 25), der dann an der asiati-

schen Küste stattgefunden haben müßte, zu denken, legt ἐν Ἀσίᾳ zum mindesten nicht nahe. 9 ἀπόκριμα ist Terminus technicus 'Bescheid, den eine Gesandtschaft erhält' vgl. Dittenberger Syll. ³ 804 s. Or. 335 ss. 119 494 18 mit den Anm., Nägeli Wortschatz 30, Moulton-Mill. Voc. 64. Vgl. Theodoret ἀπόκριμα δὲ θανάτου τὴν τοῦ θανάτου ψῆφον ἐκάλει (III 291 Sch.). Sinn: 'ich hatte mir klar gemacht, daß nach menschlichem Eressen mein Tod unvermeidlich sei, derart, daß ich mein Vertrauen nur noch auf Gottes wunderbare Hilfe setzen konnte, nicht mehr auf mein eigenes Handeln'. ἵνα entweder von göttlicher Absicht (Windisch) oder konsekutiv (Radermacher Gram. ² 191). τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς wie Rm 4 17 Zitat aus dem „Achtzehnbittengebet“ § 2 *gepriesen seist du, Jahve, der lebendig macht die Toten* (Fiebig Berachoth S. 26). 10 Pls fährt fort: und die Wahrheit dieser Bezeichnung habe ich damals an mir erfahren, da ich schon geradezu tot war. θάνατος sagt er absichtlich statt 'Todesgefahr', weil er sich bereits als νεκρός* angesehen hat. Das καὶ ῥύεται (SBC bo sa vg P) ist, weil es gleich in* erweiterter Form wiederkehrt, anstößig und deshalb von manchen Zeugen (AD pe Chrys) weggelassen, von andern (G KL) ins Präsens ῥύεται korrigiert worden; aber die Überlieferung der ägyptischen Zeugen wird wohl ganz richtig sein. Es läßt sich als paraphrastische Diktatdublette verstehen.* Vgl. ¹¹ b und zu I 1 18. Der Apostel ist zur Zeit ja auch noch in Gefahr v. 4 f. Der Sinn von v. 11^a ist klar: (Gott wird mich auch in Zukunft retten) und auch ihr könnt dazu durch eure Fürbitte beitragen. Weniger deutlich* ist ¹¹ b: διὰ πολλῶν ist inhaltlich Wiederaufnahme von ἐκ πολλῶν προσώπων, wie τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα in ὑπὲρ ἡμῶν seine Parallele hat: also wieder eine Dublette. πρόσωπον = 'Person' ist in der Kaiserzeit ganz geläufig: vgl. Schloßmann Persona und πρόσωπον S. 42 ff. und Zeitschr. f. Rechtsgesch. rom. Abt. 1906 S. 358. Das χάρισμα ist die Rettung. Die Konstruktion εὐχαριστεῖν τι = 'für etwas danken' ist selten: vgl. Herm. Sim. 7 s. Philo quis rer.* div. her. 199 p. 501 M. Hippokrates epist. 17, 46 Hercher. 12—2, 17 folgt sofort eine Reihe von Bemerkungen des Apostels, die sein Verhalten gegen Vorwürfe der Korinther verteidigen. Da wir die zugrunde liegenden Ereignisse gar nicht kennen, ist es unmöglich, alle Anspielungen zu verstehen und das Gewicht der einzelnen Worte richtig einzuschätzen: es ist deshalb große Zurückhaltung in der Erklärung geboten. 12 Sinn: 'ich rühme mich, daß mir mein Gewissen bezeugen kann, daß ich zu euch stets aufrichtig gewesen bin.' γὰρ beweist nichts für einen logischen Zusammenhang mit v. 11, weil es auch stereotype Übergangspartikel sein könnte. Man kann zwischen den Lesarten ἀγιότητι und ἀπλότητι schwanken: die eine ist 'ägyptisch', die andere 'westlich': ¹) ἀγιότητι lesen SABC bo sa Clem. Str. IV 99 1 KP, ²) ἀπλότῃτι DG vg. L go Chrys (beides verbindet zu ἀπλότῃτι καὶ ἀγιότητι pe), ³) πραότητι vereinzelte min (93. 211): es kann die Lesart ἀγιότητι aus einem alten Schreibfehler entstanden sein: ΑΠΛΟΤΗΤΙ, verschrieben ΑΠΟΤΗΤΙ, gelesen als ΑΓΙΟΤΗΤΙ. Natürlich kann man auch in umgekehrter Reihenfolge ἀγιότητι zu ἀπλότῃτι werden lassen. Aber der Gegensatz gegen σοφία σαρκική und vor allem v. 13 empfehlen die Lesart ἀπλότῃτι; auch braucht Pls das Wort in II Cor öfter (8 2 9 11. 12 11 s, sonst nur noch Rm 12 s vgl. Col* 3 22 Eph 6 5); ἀγιότης kommt nicht bei Pls vor. 'Sämtliche drei ἐν bezeichnen das geistige Element, in welchem seine Lebensführung sich bewegte' resp. nicht bewegte Eph 2 2 II Petr 2 18 (Heinrici). περισσοτέρως πρὸς ὑμᾶς vgl. 11 7—10 u.* I 9 3—7. 14—15. v. 13 zeigt die Tendenz dieses Satzes: also sind meinem Charakter entsprechend auch meine Briefe nicht zweideutig. ἀναγινώσκετε und ἐπιγινώσκετε vgl. 3 2 Verstärkung des Begriffs. ἡ καὶ erklärend. ἕως τέλους ist hier deutlich Gegensatz zu 14 ἀπὸ μέρους, also = εἰς τέλος 'vollkommen'. Die

(darin) lest und auch (daraus) versteht, ich hoffe aber, daß ihr es voll-
 14 kommen verstehen werdet, wie ihr ja auch uns (wenigstens) teilweise
 verstanden habt, (nämlich) daß wir ein Ruhmestitel für euch sind, so
 15 wie auch ihr für uns am Tage unseres Herrn Jesu. Und in dieser Zu-
 versicht wollte ich erst zu euch kommen, damit ihr zum zweiten Mal
 16 die Gnade empfinget, und über euch nach Mazedonien durchreisen, und
 dann wieder von Mazedonien zu euch kommen um mich von euch
 17 nach Judaea geleiten lassen. Bin ich bei diesem Entschluß etwa leicht-
 sinnig verfahren? Oder stelle ich meine Erwägungen unter fleisch-
 lichem Gesichtspunkte an, so daß bei mir sich Ja Ja und Nein Nein
 18 (zusammen)fände? Bei Gottes Treue, mein Wort euch gegenüber ist
 19 nicht Ja und Nein (zugleich). Denn Gottes Sohn Christus Jesus, der
 unter euch durch uns gepredigt ist, durch mich und Silvanus und
 Timotheus, war nicht Ja und Nein, sondern in ihm ist ein Ja (Wirk-
 20 lichkeit) geworden. Denn für alle Verheißungen Gottes ist in ihm das
 Ja: deshalb (erklingt) auch durch ihn das Amen Gott zum Preise durch
 21 uns(ern Mund). Der uns aber mit euch (zusammen) auf Christus ge-
 22 gründet und uns gesalbt hat, das ist Gott (selbst), der uns auch ver-
 siegelt und uns das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.

Korinther haben ihm also vorgeworfen, aus berechnender Klugheit in seinen Briefen mit seiner Meinung nicht klar herauszukommen, sondern zweideutig zu schreiben: worauf sich das bezieht, zeigt v. 17. Windisch deutet εἰς τέλος nach I 18 'bis zur Parusie' und faßt εἰ v. 14 als 'weil': Pls weiß, daß die Kor. ihn schließlich begreifen werden, weil er weiß, daß bei der Parusie das καύχημα stattfinden wird. 14 'Hoffentlich werdet ihr meine Briefe allmählich völlig richtig beurteilen lernen, so wie ihr meine Persönlichkeit ja auch bereits wenigstens teilweise richtig zu beurteilen gelernt habt: so viel nämlich habt ihr doch schon gemerkt, daß ihr auf mich als euren Lehrer dereinst bei der Parusie stolz sein dürft, ebenso wie ich auf euch.' Ob die Korinther in diesen Worten nicht wieder einen neuen Beweis für seine σοφία σαρκική gesehen haben? Beschränkte Leute halten oft Ironie für Zweideutigkeit. ἀπὸ μέρους meint nicht 'einen Teil der Korinther', sondern 'einen Teil des Pls': ganz verstehen sie ihn doch noch nicht. κ. ὑμῶν ἐσμεν 5 12. ὑμεῖς ἡμῶν ist doch nur Zukunftshoffnung, vgl. 3 2 7 4 I Th 2 19 Ph 2 16. 15—16 Als Pls den hier dargelegten Reiseplan faßte, war sein Verhältnis zur Gemeinde also noch relativ ungetrübt (so wie es jetzt wieder ist), d. h. die in 2 1. 4—5 erwähnte λύπη war noch nicht eingetreten. πρότερον: ehe er nach Mazedonien ging: I 16 8 hatte er noch die umgekehrte Reihenfolge vor. Möglich bleibt aber die Beziehung von πρότερον zu ἐβουλόμην = 'früher wollte ich so, nachher aber habe ichs geändert': das kommt sachlich auf dasselbe heraus. Die δευτέρα χάρις ist ein 'zweiter Aufenthalt' des Apostels, mit dem sich selbstverständlich Gnadenwirkungen verbinden vgl. Rm 1 11 15 29. χαράν lesen B bo LP min, wohl unter Einfluß von 2 8 (Chrys p. 444° χάριν δὲ ἐνταῦθα τὴν χαράν λέγει). Da nun Pls in unserm Briefe einen (von der Gemeindegründung an gerechnet) dritten Besuch in Korinth ankündigt 12 14 13 1. 2, so wird man δευτέραν auf den zweiten beziehen: Pls war von Asia aus direkt nach Korinth gereist mit dem v. 15 f. skizzierten Plane (so daß die Korinther also die δευτέρα χάρις wirklich erhalten haben): dort kam aber

alles anders, als er erwartet hatte, und er reiste ἐν λύπῃ sofort nach Asia zurück, ohne die Reise nach Mazedonien und den versprochenen dritten Aufenthalt (πάλιν διελθεῖν) in Korinth auszuführen. Sprachlich möglich bleibt die Deutung der δευτέρα χάρις auf den geplanten, aber nicht ausgeführten Aufenthalt bei der Rückreise von Mazedonien (Schmiedel, Windisch). Ich wollte erst zu euch kommen, damit ihr (nachher) noch ein zweites (d. h. absolut gerechnet 'drittes') Mal mich bei euch hättet'. Aber dann bleibt die Stellung des Satzes ἵνα δευτ. vor καὶ δι' ὑμῶν statt hinter ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς überaus hart. 17 'War das vielleicht leichtsinnig oder mit hinterhältiger Berechnung geplant?' κατὰ σάρκα = σοφία σαρκικῇ v. 12. Das zunächst unverständliche ἵνα ἡ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ wird durch v. 19 klar: 'so daß ich zu den Leuten gehörte, die zu gleicher Zeit Ja Ja und Nein Nein sagen'.* Also dem Sinne nach das Gegenteil von Jac 5 12; aber die Hauptsache 'zugleich' ist nicht gesagt. 18 Da von πιστὸς ὁ θεός ein Satz mit ὅτι abhängt, so muß diese Formel (I 19 10 13 I Th 5 24 II Th 3 8 I Jo 19) hier Schwurbeteuerung sein 'So wahr Gott treu ist', 'Bei Gottes Treue' (Bousset). Dies wohl richtiger als πιστός = 'der Bürge', was an sich unbedenklich wäre, also etwa = 'Gott ist mein Zeuge'. Zum Gedanken vgl. v. 23. 19 Das Aufzählen* der Namen soll nachdrücklich an die Zeit der ersten Begeisterung und Liebe erinnern. Der verbindende Gedanke zwischen v. 18 und 19 ist 'wie der Herr, so der Knecht' (Bousset). 20 Konstr. πάσαις ταῖς ἐπαγγελίαις θεοῦ, ὅσαι περ εἰσίν, γίνεται ἐν αὐτῷ τὸ ναί. Das letzte Wort wird näher erläutert: Jesus war das Ja, d. h. die Erfüllung in Person, insofern in ihm sich jede Verheißung Gottes erfüllte vgl. Rm 15 8. Nun nimmt der Apostel Bezug auf die Gemeindesitte des Amensprechens, wohl die I 14 16 erwähnte. Das Amen (= Ja) der Gemeinde ist durch Christus gewirkt (vgl. I 12 3^b Rm 8 15), der das personifizierte Ja ist: es erklingt aus unserm, der Christen Munde (δι' ἡμῶν), Gott zum Preise. Anders Schettler Durch Christus 45 f., der wie auch* Heinrici, Schmiedel u. a. δι' ἡμῶν auf die Wirksamkeit des Pls und der Seinen bezieht. So bestätigt die Gemeindesitte, daß Christus das Ja ist; vgl. zu Rm 8 15. 21 Aus 5 5 (4 6) ergibt sich, daß θεός (ἐστίν) Prädikat ist. Gedankenfortschritt: Und mit diesem personifizierten Ja hat uns kein Geringerer als Gott selbst aufs innigste vereinigt: und deshalb sind wir einer Lüge nicht fähig; 23 zum Zeugen rufe ich diesen selben Gott an. βεβαιῶν vgl. I Cor 1 6. 8 Col 2 7 (anders Rm 15 8). ἡμᾶς σὺν ὑμῖν ist nur nachdrück-* liche Betonung der Gemeinsamkeit dieser Erfahrung. 22 χρίω sonst im NT nur von Jesus gebraucht Act 4 27 10 38 Lc 4 18 Hebr 19. Dagegen wie hier I Jo 2 20 ὑμεῖς χρίσμεν ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου 2 27. σφραγίζω von Jesus Jo 6 27, von den Christen Eph 1 13 4 30 Apc 7 3 ff. vgl. σφραγίς Rm 4 11. ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος II Cor 5 5 Eph 1 14 (da in Verbindung mit ἐσφραγίσθητε); vgl. das hiermit gleichbedeutende ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος Rm 8 23, denn *arra* oder *arrabo* (Thesaurus ling. lat. II 633) heißt das 'Angeld' beim Kauf. Sämtliche Ausdrücke bezeichnen 'wir sind Christen geworden': Christ wird man aber durch die Taufe, für die seit Hermas Sim. IX 16 3—5 17 4 II Clem. 7 6 8 6 die Bezeichnung σφραγίς sicher nachweisbar ist. Gregor v. Nazianz or. 40, 4 p. 693* Bened. führt auch χρίσμα als Bezeichnung für die Taufe an, jedoch ist für gewöhnlich dieser Name der seit Tertullian de bapt. 7 Clem. Recogn. III 67 Hippolyt. Kirchenordnung c. 46 19 (= Didasc. apost. fragm. Veron. p. 111, 28 Hauler, Didascalia et Const. Apost. 2 p. 111 ed. Funk) Acta Thomae 27 p. 142 10 ff. Bonnet und Const. Apost. III 16 (vgl. Harnack zu II Clem. 7 6) uns sicher bezeugten Salbung vorbehalten, welche unmittelbar der Taufe folgt (Bingham Origines t. IV p. 141. 303 ff., Schermann Allgem. Kirchenordnung I p. 74) vgl. auch Kopt.-Gnost. Schriften

23 Ich rufe aber Gott zum Zeugen an gegen meine Seele, daß ich
(nur) aus Schonung für euch nicht mehr nach Korinth gekommen
24 bin. Nicht als ob ich ein Herr über euren Glauben wäre, sondern ich
bin (nur) ein Mitarbeiter an eurer Freude, denn im Glauben steht ihr
2 ja (fest). Ich hatte mir aber dies vorgenommen, nicht noch einmal mit
2 Betrübniß zu euch zu kommen. Denn wenn ich euch betrübe, ja wer
soll mich dann anders erfreuen als der, der von mir betrübt wird?
3 Und gerade dies habe ich euch geschrieben, daß ich nicht bei meinem
Kommen Betrübniß erlebe, an denen, von welchen mir Freude wider-
fahren müßte. Hege ich doch zu euch allen das Zutrauen, daß meine

p. 188 15 ff. 305 19 ff. CSchmidt. Vgl. Heitmüller in nt. Studien f. Heinrici 43 f., FJDölger Sphragis als Taufbezeichnung 1911, RReitzenstein Hell. Myst. 3 388 ff. s. zu Rm 4 11. Dadurch wird wenigstens die Möglichkeit nahegelegt, daß auch Pls die Worte nicht rein bildlich, sondern mit Bezug auf eine bereits in Korinth vorhandene Bezeichnung des Taufaktes hier anwendet. 23 ἐπὶ 'gegen' bei ἐπικαλοῦμαι öfter s. Deißmann Licht v. Osten⁴ 355; nämlich 'er soll mich strafen, wenn ich lüge'. Nicht aus Furcht oder σοφία σαρκικῇ, sondern um die Korinther zu schonen hat Pls sein Versprechen baldiger Wiederkunft nicht wahr gemacht; er wollte ihnen die heftige Szene ersparen, die notwendig sonst hätte erfolgen müssen. Aber sofort fällt ihm die Mißdeutung, der das eben hingeschriebene Wort φειδόμενος ausgesetzt sein kann, schwer aufs Herz, und er korrigiert sich selbst, wie Rm 1 11. 12. 24 οὐχ ὅτι 3 s Ph 4 17 II Th 3 s u. ö. 'ich will damit nicht sagen, daß'. Der dem φειδόμενος entsprechende Sinn des κυρεῖσθαι ist klar, aber wir erwarten etwa: 'ich will damit nicht sagen, daß ich als euer Herr darüber zu befinden hätte, ob ihr durch Schonung in Freude oder durch schonungslose Zurechtweisung in Trauer zu versetzen seid: ich bin ja nur Mithelfer, nicht Herr'. Statt dessen taucht das dem Zusammenhang fremde πίστει auf: es ist einer der häufigen Fälle, daß eine Nebenvorstellung unvermutet den Gedankengang des Pls unterbricht. So wird ein wahrscheinlich auch sonst dem Apostel gemachter Vorwurf, er sei ein „Glaubenstyrann“, von ihm zurückgewiesen (vgl. *I 7 s II 10 s 13 10): am 'Glauben' der Korinther hat Pls nichts auszusetzen — aber an anderen Eigenschaften. συνεργός ist der Gegensatz zu κύριος, *χαρά (vgl. 2 s) der zu dem folgenden λύπη. II 1 ἔχρινα wie I 2 s. Die nächstliegende Auffassung des Folgenden ist 'ich wollte nicht ein zweites Mal mit Betrübniß nach Korinth kommen', so daß vorauszusetzen ist, Pls sei bereits einmal ἐν λύπῃ dagewesen (s. zu 1 15). Da damit natürlich nicht der erste Aufenthalt gemeint sein kann, bei dem die Gemeinde gegründet wurde, muß es der zweite (1 15 erwähnte) gewesen sein. Heinrici, der nicht an diesen „zweiten“ Besuch (s. zu 13 1) glaubt, konstruiert πάλιν allein zu ἐλθεῖν ich wollte nicht ein zweites Mal zu euch kommen — und zwar dann ἐν λύπῃ, was an sich sprachlich möglich, aber hier alles andere wie naheliegend ist: eine Verlegenheitsexegese. ἐν λύπῃ ἐλθεῖν vom begleitenden Umstand vgl. I 4 21.

Der ZWISCHENBRIEF. Pls erwähnt im Zusammenhang mit der λύπη hier v. 3—9 und 7 s—12 einen an die Korinther gerichteten Brief. Daß ἔγραφα nicht das Präteritum des Briefstils und der gemeinte Brief nicht unser II Cor sein kann, geht aus 2 s 7 s. 12 zur Genüge hervor. Der Brief hat bei den Korinthern λύπη hervorgerufen 7 s. 9, was zwar nicht die vornehmliche Absicht des Apostels war, da er ihnen vor allem seine Liebe zeigen wollte 2 s, aber als Durchgangsstufe zur

Sinnesänderung von ihm doch freudig begrüßt wird 7 s—9. 11. Auch Pls selbst war in großer Betrübniß und hat den Brief unter vielen Tränen geschrieben 24. Einer der Gedanken von 1 s 21—4 war in ihm (wörtlich?) ausgesprochen. Speziell war in dem Schreiben die Rede von einem Gemeindemitglied, welches sich eine ἀδικία gegen Pls hatte zu schulden kommen lassen 7 12 und ihn, eigentlich aber die gesamte Gemeinde, dadurch betrübt hatte 25. Betreffs dieses Mannes hatte Pls der Gemeinde geschrieben, um von ihr den Beweis ihrer gehorsamen Gesinnung gegen ihren Apostel zu erhalten 2 s 7 12. Auf diesen Brief hin ist die Bestrafung des Betreffenden von der Majorität der Gemeinde beschlossen worden, und Pls bittet nun, ihm zu verzeihen, und ihn nicht weiter zu betrüben 2 s—8. Dieser vor II Cor liegende Brief kann nun nicht I Cor sein: denn 1) das 2 s erwähnte Zitat findet sich nicht darin. 2) Der ἀδικήσας muß den Pls persönlich gekränkt haben, denn das οὐκ ἐμέ — ἀλλὰ πάντας ὑμᾶς hat nur Sinn, wenn für die oberflächliche Auffassung eben nur Pls, nicht aber die Gemeinde gekränkt war. Auch 7 12 verwehrt die rein persönliche Betrachtungsweise in einer Formel, die deutlich zeigt, daß man aus dem Tatbestande zunächst an rein privaten Zwist zu denken berechtigt sein konnte. Es kann also nicht, wie viele Forscher (z. B. auch Heinrici) annehmen, der Blutschänder von I 5 gemeint sein, der denn doch in erster Linie, sogar nach heidnischer Anschauung, Gott beleidigt hatte, am allerwenigsten aber gerade den Pls; dementsprechend hatte der Apostel in I Cor ja auch seine Ausschließung aus der Gemeinde und Auslieferung an den Satan verlangt. Und da sollte eine einfache, von der Majorität der Gemeinde auferlegte Strafe genügt haben, und Pls soll es auch mit der Forderung der Exkommunikation, auf der die ganze alte Kirche in solchem Falle stets streng beharrt hat, gar nicht so schlimm gemeint, sondern nur einen Versuch gemacht haben, ob die Gemeinde ihm wohl gehorchen werde — was sie dann übrigens gar nicht getan hätte?! Er soll jetzt schon ermahnen, den Blutschänder ja nicht zu betrüben zu machen? Alle diese Züge, die bei einer rein persönlichen Beleidigung den Charakter des Apostels höchlichst ehren, werden zu eben so vielen Zeichen sittlicher Laxheit — und das gar den Korinthern gegenüber! — und σοφία σαρκική (1 12), wenn hier vom Blutschänder die Rede ist. Dies letzte Argument erscheint mir durchschlagend, und erhält dadurch seinen Hintergrund, daß man 3) überhaupt den I Cor nicht so charakterisieren kann, wie Pls 24 7 s f. von „jenem Briefe“ redet. Wegen 1. 2. und 3. kann auch der hypothetische sog. „Vierkapitelbrief“ 10—13 (s. zu 10 Anf.) hier nicht in Frage kommen. Es ist also zwischen I und II Cor noch ein Brief geschrieben worden, der uns nicht erhalten ist.

2—3 Sinn: 'ich wollte nicht nochmals Betrübniß bei euch erleben, denn hätte ich, wie es notwendig gewesen wäre, euch durch meine Strafpredigt in Betrübniß versetzt, so würde ich ja gerade diejenigen traurig gemacht haben, an denen ich gerne Freude gehabt hätte, und mich demnach auch selbst der Fröhlichkeit beraubt haben: deshalb eben zog ich es vor, euch nur brieflich zu betrüben.' Diese Absicht, so meint Pls, ging klar aus dem Wortlaut des Briefes hervor: ja, der spitze Singular τοῦτο αὐτό (als Objekt gefaßt), nicht ταῦτα wie 13 10, macht es höchst wahrscheinlich, daß Pls hier aus dem Briefe zitiert. Da nun τοῦτο αὐτό sowohl rückwärts (Rm 13 s II Cor 5 s 7 11 Gal 2 10) wie vorwärts (Rm 9 17 Ph 1 s Col 4 s Eph 6 22) weisen kann, ist für uns nicht mit Sicherheit zu sagen, wo denn das Zitat steckt: die Leser wußten es natürlich. Es kann in v. 3* ἵνα usw. stecken, möglich bleibt auch einer der vorangehenden Gedanken: entweder v. 2, oder aber etwa οὐ βούλομαι πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἔλθειν v. 1 oder φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἔρχομαι εἰς Κόρινθον 1 s. Bei dem häufig sprunghaften Gedankenfortschritt des Pls wird man sich hüten müssen, die logische Schraube zu fest anzuziehen. Faßt man τοῦτο αὐτό als Adverbium 'nur, lediglich' (ver-

- 4 Freude euer aller (Freude) ist. Denn aus vieler Trübsal und Herzbeklemmung habe ich euch unter vielen Tränen geschrieben, nicht damit ihr betrübt würet, sondern damit ihr die Liebe erkennen solltet, die ich ganz besonders gerade zu euch hege. Wenn aber jemand Betrübnis verursacht hat, so hat er nicht mich betrübt, sondern — zum Teil (wenigstens), um nicht zu viel zu sagen — euch alle. Für den Betreffenden genügt diese Bestrafung von seiten der Mehrzahl (der Gemeinde), so daß ihr im Gegenteil ihm lieber verzeihen müßt und ihn trösten, daß der Betreffende nicht von allzugroßer Betrübniß verzehrt wird. Deshalb ermahne ich euch, ihm gegenüber Liebe walten zu lassen: denn zu dem Zweck habe ich ja auch geschrieben, damit ich euch auf die Probe stellte, ob ihr in allen Dingen gehorsam seid. Wem ihr aber etwas verzeiht, (dem verzeihe) auch ich; denn auch was ich zu verzeihen habe — wenn ich etwas zu verzeihen habe — (geschieht) um eurerwillen vor dem Angesicht Christi, damit wir nicht vom Satan überlistet werden, denn wir kennen seine Anschläge gar wohl.
- 12 Als ich aber nach Troas kam zur Verkündigung des Evangeliums Christi und sich mir eine Tür im Herrn auftat, hatte ich keine Ruhe in meiner Seele, weil ich meinen Bruder Titus nicht vorfand, sondern ich sagte ihnen Lebewohl und ging weg nach Macedonien.

stärktes *μόνον*) ich schrieb nur, um nicht kommen zu müssen (Wendland), dann ist kein Zitat anzunehmen: aber so braucht Pls die Formel nirgends. Aus der liebenswürdigen Wendung v. 2. 3 folgt nicht etwa, daß beim vorigen Besuch die *λύπη* des Pls auch lediglich ein Reflex der Zerknirschung der Gemeinde gewesen sei: das lehrt v. 5 7 12. καὶ vor Fragepartikeln gern, vgl. Blaß⁵ § 442, 8. Der Begriff *λύπη* knüpft auch die folgenden Verse an. *λύπην* + *ἐπὶ λύπην* DG min vg nach Ph 227. Ich wollte bei euch keine neue *λύπη* erleben, 4 denn ich hatte deren schon genug. Und trotzdem war mein Brief — ebenso wie mein Nichtkommen — ein Beweis meiner Liebe zu euch. v. 5 ist inhaltlich aufs engste verwandt mit 7 12. Jene *λύπη* des Pls war verursacht durch eine ihm von einem Einzelnen zugefügte *ἀδικία*: worin diese bestand, kann, wer Lust hat, zu raten versuchen — er braucht schwerlich zu fürchten, daß wir noch einmal die richtige Auflösung erfahren. „Eigentlich wollte Pls nur sagen: nicht mich hat er betrübt, sondern euch *alle. Allein dies hätte eben die Minorität verletzt; deshalb schiebt er sofort ein *ἀπὸ μέρους*, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, schließt aber den Satz doch so, wie er ursprünglich angelegt war“ (Schmiedel). *ἐπιβαρῶ*, ein ziemlich seltenes, aber bei Pls auch I Th 2 9 II Th 3 8 vorkommendes Wort, ist hier in seiner Bedeutung umstritten. Die seit Joh. Chrys. t. X p. 459^a vielfach begebene Ergänzung von τὸν λυποῦντα ‘um jenen nicht noch schwerer zu belasten’ gibt keinen befriedigenden Sinn. Wenn Pls sagt ‘er hat nicht nur mich, sondern die ganze Gemeinde betrübt’, so ist die ‘Belastung’ des Frevlers damit so erheblich gesteigert, daß die Subtraktion der Minorität dem gegenüber nicht erheblich ins Gewicht fällt, jedenfalls nicht einfach gleich μὴ ἐπιβαρεῖν ist. Deshalb empfiehlt sich, hier ἐπιβαρεῖν absolut zu nehmen ‘um nicht eine (zu große) Last von Worten aufzutürmen’, d. h. ‘um nicht zuviel zu sagen’ (so Schmiedel, Heinrici), obwohl Belege für diesen Sprachgebrauch fehlen. 6 αὕτη, von der ihm Titus berichtet haben muß 7 13 und die ihm

das Wesentliche, die Anhänglichkeit der Gemeinde (7¹²), ihrer Mehrzahl nach wenigstens, verbürgt. 7 Also hat die Strafe (vgl. Moulton-Mill. Voc. 248) auch bereits Eindruck auf den Betreffenden gemacht, er ist ἐν λύπῃ. μᾶλλον ist früh ausgefallen (so AB^{pe}) und dann hinter ὑμᾶς wieder eingefügt (DG^{go}), τοῦναντίον fehlt in sa. 8 κυρώ ist technischer Ausdruck 'beschließen'. Laßt jetzt Liebe walten; das steht mit meiner (im Zwischenbrief ausgesprochenen) Forderung strenger Bestrafung nicht in Widerspruch, denn damals wie jetzt wollte ich nur eure Gesinnung erproben, nicht an dem Beleidiger Rache nehmen. 9 Statt εἰ haben das gleichlautende (i), aber nicht passende ἡ AB. 10 εἰ τι καχάρισμαι, da ja genau genommen die Gemeinde, nicht ich, gekränkt war. ἐν προσώπῳ X.: ich bin im Geiste vor Ch. hingetreten und habe ihn zum Zeugen meiner Verzeihung anrufen. 11 Wahrscheinlich 'denn jeder Unfriede bietet dem Satan eine Handhabe, die christliche Gemeinde zu zerstören' (Bousset verweist auf 11¹³). Möglich auch die Beziehung auf einen Gedanken wie I 5⁵ 'damit er nicht von der Gemeinde ausgestoßen eine Beute des Satans wird' (vgl. Heinrici). 12–13 Jetzt knüpft Pls wieder an den Hauptgedanken an, der I 15. 16 begonnen hatte und I 23 weitergeführt war. Meine Zuneigung zu euch könnt ihr auch daraus ersehen, daß ich auf eine reiche Wirksamkeit in Troas verzichtete, um dem Titus (vgl. 7⁶ ff.) entgegenzureisen, der Nachrichten von euch brachte.

TITUS war Heide von Geburt (Ἑλλήν Gal 2³); Pls hat ihn samt Barnabas aus Antiochia aus zum Apostelkonvent nach Jerusalem mitgenommen und es dort durchgesetzt, daß er nicht zur Beschneidung gezwungen wurde Gal 2^{4–5}. Danach finden wir ihn als Beauftragten des Pls nach Korinth reisend. Er ist der Gemeinde noch unbekannt (7¹⁴ 8⁶), aber es gelingt ihm, die Opposition in der Gemeinde zu überwinden und sie zur Unterwerfung unter den Apostel zu bringen II Cor 7^{7–16}. Mit dieser frohen Kunde reist er dem ihn sehnstüchtig erwartenden Pls nach Mazedonien entgegen II Cor 2¹³ 7⁶, der ihn voller Freude nun beauftragt, wieder nach Korinth zu fahren, um die Kollekte zum Abschluß zu bringen 8⁶. T. übernahm das gern 8¹⁸, wie er denn durch seine erprobte Uneigennützigkeit für die Aufgabe wohl geeignet war 12¹⁸ und des Pls volles Vertrauen besaß 8²³. Danach verschwindet er für uns wieder völlig, die Act nennen seinen Namen nicht. Erst die Pastoralbriefe melden von ihm, daß er in Kreta von Pls als Organisator zurückgelassen sei Tit 1⁵ und daß Pls ihn danach in Nikopolis erwartet 3¹²; in II Tim 4¹⁰ hören wir von einer Reise nach Dalmatien. Die Bezeichnung als γενναῖον τέκνον Tit 1⁴ läßt ihn doch wohl als von Pls selbst bekehrt erscheinen. Während die Notizen der Pastoralbriefe Reflexe guter Tradition sein werden, bieten die apokryphen Apostelakten wertlose Fabeleien (Lipsius D. apokr. Apostelgesch. II 1, 93 ff. 2, 401 ff.): auch in den Katalogen der 70 Jünger erscheint er (ThSchermann Propheten- u. Apostellegenden, Texte u. Unters. Bd. 31, 3 S. 299 f. 348) und gilt der späteren Kirche als Bischof von Kreta (Euseb h. e. III 4⁵). Vgl. Jülicher in Hauck's Realenz. ⁹ 9, 798 ff.

12 θύρας vgl. I 16⁹. ἡ Τρωάς ist sonst meist die Landschaft Troas, doch scheint hier wie Act 16^{8. 11} 20^{5. 6} die Hafenstadt Alexandria Troas gemeint zu sein: so auch Plin. n. h. V 124 Itin. Anton. p. 334 vgl. Pauly-Wissowa Real-Enz. I 1396. 13 αὐτοῖς nach dem Sinn konstr. 'den Leuten von Troas'. 14–17 Mitten in der Erzählung bricht Pls ab: erst 7⁶ wird sie weitergeführt. Im Dankeshymnus an Gott preist er seinen Apostelberuf, der ihm überall (das ist betont, πάντοτε = ἐν παντί τόπῳ) Erfolg beschert. Ähnliche Formel 8¹⁶ I Cor 15⁵⁷. Aber der Zusammenhang mit dem Vorangehenden ist nicht deutlich: Windisch (S. 96. 224 f.) denkt deshalb an Textverderbnis und möchte 7^{6–16} hier einfügen, aber die Stelle ist an 7⁴ gebunden.

14 Gott aber sei Dank, der uns überall in Christus herumführt und
 15 den Duft seiner Erkenntnis durch uns an allen Orten offenbart; denn
 wir sind Christi Wohlgeruch für Gott, unter den Geretteten und unter
 16 den Verlorenen, den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den andern
 ein Duft vom Leben zum Leben. Und wer ist für eine solche Aufgabe
 17 befähigt? — Denn wir treiben nicht wie die Meisten ein Handelsgeschäft
 mit dem Worte Gottes, sondern wie aus lauterem Herzen, sondern wie
 aus Gott reden wir vor Gott in Christus.

3 Fangen wir (schon) wieder an uns selbst zu empfehlen? Oder
 haben wir etwa, wie gewisse Leute, Empfehlungsbriefe an euch oder

Aus einem nur undurchsichtigen (vgl. auch zu 17) Motiv geht Pls zum Lob
 seines Apostolats über und wird dann von einem Gedanken zum andern
 weiter getrieben, bis 7. 4. 14 θριαμβεύειν τινά heißt wie Col 2 15 zunächst
 'jemand im Triumphzug aufführen': so Plutarch Thesei et Rom. comp. 4 p.
 38^d καὶ βασιλεῖς ἐθριαμβεύουσε καὶ ἡγεμόνας. Agesil. et Pomp. comp. 3 p. 663^b
 Arat. 54 p. 1052^o u. ö., auch passivisch θριαμβεύεσθαι. Dann wird es auch
 vom öffentlichen Herumführen eines Verbrechers gebraucht Anastas. Sinait.
 Hexaemeron XII Migne gr. 89, 1052^b Vita Amphilochii Migne gr. 39, 25^c.
 Indem man nun das Moment des Fortbewegens beiseite ließ und nur das
 Ehrenrührige der Situation betonte, entwickelte sich die Bedeutung 'jemand
 beschämen, der Verachtung aussetzen' Gregor Naz. or. 40, 27 p. 712^d, Leontios
 Leben des Joh. d. Barmh. S. 35²³ Gelzer. In einer anderen Entwicklungs-
 reihe verschwanden jedoch vielleicht die Momente des Triumphes wie der
 Beschämung, und es blieb nur das des öffentlichen Einherführens; das ist die
 Bedeutung, die an unserer Stelle dem Zusammenhang gerecht wird, so daß
 θριαμβεύειν = πάντοτε περιάγειν wäre. So faßt Theodoret unsre Stelle (III
 299 Sch.) τῇδε κίχκισε περιάγει (ἡμᾶς ὁ θεός) δίλους ἡμᾶς ἀπασιν ἀποφαίνων.
 Die Peschito übersetzt unsere Stelle, 'der uns zu einem Schauspiel macht'.
 Doch bleibt die Möglichkeit bestehen, daß wir zu erklären haben 'der mich
 * (als seinen Gefangenen) allenthalben in seinem Triumphzuge aufführt' (so die
 Meisten); die (nicht belegte) Übersetzung 'triumphieren läßt' ist am weitesten
 von dem gesicherten Sprachgebrauch entfernt. Der seltsame Ausdruck ὁσμὴ
 τῆς γνώσεως ist wohl kaum durch die Vorstellung der Weihrauchdünfte ver-
 ursacht, welche den Triumphzug begleiten (Appian Libyc. 66 Dio Cass. 74, 1
 Horaz Od. IV 2, 51: so Windisch), zumal hier θριαμβ. wahrscheinlich ab-
 geschwächt gebraucht ist, sondern ein neues Bild. ELohmeyer Heidelb. Sitz-
 Ber. 1919, 9 S. 26 ff. hat in Sir 24 15 39 18 die spätjüdische Wendung vom
 'Wohlgeruch der Weisheit' als eine Vergeistigung der vielfach in antiken
 Religionen begegnenden Vorstellung vom 'göttlichen Wohlgeruch' nachge-
 wiesen, der mit dem Gott wohlgefälligen Opfer und mit dem Paradies ver-
 bunden ist: hier ist Pls der ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ Rm 15 16, der
 *den Opferduft der γνώσις θεοῦ zu Gott aufsteigen läßt. 15 Χριστοῦ εὐωδία
 ἐσμέν τῷ θεῷ bringt den Gedanken von 14^b wenig verändert: 'ich bin zur
 Ehre Gottes der Träger des Christusduftes, der sich also ausbreitet unter
 denen, die sich bekehren lassen, wie unter den Widerwilligen.' Χριστοῦ εὐωδία
 inhaltlich gleich ὁσμὴ τῆς γνώσεως θεοῦ, syntaktisch beides analog ῥόδου
 εὐωδία. Die ὁσμὴ εὐωδίας ist auch Ph 4 18 mit θυσία δεκτὴ verbunden (vgl.
 Eph 5 2). 16 Den einen erwächst aus diesem Duft das ewige Leben, den
 *andern der Tod; zum Gedanken vgl. I Petr 2 7 Rm 9 18 II Cor 4 8 Ph 1 28.
 Es ist vielleicht nicht nötig, die Formel ἐκ—εἰς zu pressen, was hier genau

wie Rm 1 17 zu komplizierten Hilfskonstruktionen führt z. B. 'diejenigen, die „vom Tode“ herkommen, dem Tode ihrer Eigenart nach verfallen sind (die Prädestinierten Rm 9), treibt der Wohlgeruch des Evangeliums nun definitiv in den Tod hinein' (Bousset). Vielmehr scheint die Formel ἐκ—εἰς oder ἀπὸ—εἰς (II Cor 3 18) eine, wenn man will „rethorische“, Redewendung zu sein, welche lediglich die stufenweise Erreichung des Ziels bis zur Vollendung ausdrückt. Also hier ein Geruch, der den einen zuwider ist und sie von Tod zu Tod treibt, d. h. bis zur vollen Auswirkung der Vernichtung; den Gläubigen dagegen ein Hauch, der sie von Leben zu Leben führt. So 3 18 von einer (Form der) Verklärung zur andern, so Rm 1 17 'bis zum vollen Erstarken des Glaubens, von einer Glaubensstufe zur andern' vgl. auch 4 17 κατὰ—εἰς. Läßt man mit DG vg Latt und KL pe Chr beide ἐκ fort, so entsteht der einfache Gedanke, daß dieser Christusduft den einen ein zum Tode führender (und daher so genannter) Todesgeruch, den andern ein Lebensgeruch zum Leben ist. Jüdische Schriften bieten — freilich erst vom Talmud abwärts — zahlreiche Parallelen, welche das Gesetz als einen Lebensgeruch für die Frommen, als einen Todesgeruch für die Unfrommen resp. Heiden bezeichnen (z. B. Taanith f. 7^a. R. Bannaa (c. 220) hat gesagt: *Wer sich mit der Gesetzeslehre um ihrer selbst willen befaßt, für den ist sie ein Balsam* (resp. Arznei מר) *des Lebens . . . wer sich aber mit der Gesetzeslehre nicht um ihrer selbst willen befaßt, für den wird sie ein Balsam des Todes*. Joma 72^b Schabbath 88^b Erubin 54^a: das ganze Material bei Billerbeck 3, 498 s. auch Levy Neuhebr. Lex. 3, 539 s. v. מר מר). Und wie muß der Mann beschaffen sein, welcher Träger einer so hohen Aufgabe sein will? Antwort: 17 'So wie ich!' Das sagt Pls nicht selbst, er überläßt die Ergänzung dem Leser und setzt sie im Fortgang οὐ γάρ etc. voraus. Ganz werden wir es nie verstehen können, was die Gedanken des Pls so ruckartig auf dies allerpersönlichste Moment hingezwungen hat: wir müßten zu dem Zweck in seine Seele vielleicht tiefer hineinblicken können, als etwa in die unserer besten Freunde — und wir müßten die Umstände, unter denen der Brief verfaßt ist, genau kennen: von beiden Möglichkeiten sind wir weit entfernt. Soviel nur können wir sagen, daß er seine persönliche Vollwertigkeit zu verteidigen Ursache gehabt hat: vgl. bereits 1 12 und vollends zu c. 11 7—12 11. 'καπηλεύειν mit geistigen Gütern' ist eine geläufige Redensart der Griechen: Beispiele in Menge bei Wettstein z. St., Heinrici 1880 II^a S. 150 f. Der Sinn ist stets, daß der Betreffende die Philosophie usw. nur des materiellen Nutzens, nicht der Sache wegen lehrt; daß er die Lehre auch verfälscht, ist damit nicht gesagt, obwohl die Minderwertigkeit der ganzen Handlungsweise natürlich auch die Qualität des Dargebotenen verringert. So muß auch hier der Nachdruck darauf liegen, daß 'die Mehrzahl' der sogenannten 'Apostel' (man darf das οἱ πολλοί nicht pressen, da Pls im Affekt redet) das Evangelium treibt, um sich ein gutes Leben zu verschaffen: genau dasselbe sagt Pls 11 18. 20 von ihnen (vgl. Rm 16 18 Ph 3 19) und weist es 12 13—18 wie I Th 2 5 von sich zurück. ὡς hier nicht 'wie' im Gegensatz zur Wirklichkeit, sondern 'wie einer handelt, der ἐξ εὐκρινείας handelt'. εὐκρινεία bezeichnet wie 1 12 den Gegensatz zur Gesinnung, nicht ohne weiteres auch zur Lehre der Gegner. Seine Worte stammen von Gott, sie bewegen sich in der Wirkungssphäre Christi, er ist sich bei seiner Predigt bewußt, vor Gott zu reden. III 1—3 Der Vorwurf, er preise sich selbst an, muß dem Pls also aus Korinth entgegengeklungen sein: 4 2—5 5 12 6 4 10 12, 18 nimmt gleichfalls darauf deutlich Rücksicht. Pls hat es augenscheinlich in diesem Briefe zum Schlagwort gemacht. Er antwortet: Das habe ich gerade euch gegenüber doch wahrlich nicht nötig — bei 'gewissen Leuten' ist das ja anders;

2 von euch nötig? Unser Brief seid ihr, der in unser Herz eingegraben
3 ist und von allen Menschen verstanden und gelesen werden kann, die
ihr vor aller Augen dasteht als ein von uns besorgter Brief Christi, der
geschrieben ist nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen
Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln, die menschliche
Herzen sind.

4 Ein solches Vertrauen aber haben wir durch Christus zu Gott.
5 Nicht, daß wir von uns aus befähigt wären, etwas zu ersinnen wie
6 von uns aus, sondern unsere Befähigung (stammt) von Gott, der uns
ja fähig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buch-
stabens, sondern des Geistes: denn der Buchstabe tötet, aber der Geist
7 macht lebendig. Wenn aber (schon) der Dienst des Todes, (dessen
Urkunde) in Buchstaben auf Stein eingegraben (war), zur Herrlichkeit
gelangte, derart, daß die Kinder Israel Moses nicht ins Antlitz blicken
konnten wegen der Herrlichkeit seines Antlitzes, die (doch) vergänglich
8 war, wie sollte da nicht vielmehr der Dienst des Geistes in Herrlichkeit
sein? Denn wenn der Dienst der Verurteilung Herrlichkeit (bringt),
9 (wie) viel mehr ist der Dienst der Gerechtigkeit überreich an Herrlich-

und so gibt er den Vorwurf an die Gegner zurück. Höchst wirkungsvoll ist es, daß er die ironische Polemik mit einer kurzen Wendung erledigt, um desto vollere Töne für die Schilderung seines Verhältnisses zu den Korinthern anzuschlagen. 1 Den Übergang zum folgenden bildet der Begriff des Empfehlens: andere Leute lassen sich ja sogar Empfehlungsbriefe ausstellen. συστατικὴ ἐπιστολὴ ist Terminus technicus für 'Empfehlungsbrief', der in der antiken Welt eine vielleicht noch etwas größere Rolle spielt als heutzutage. Ein Beispiel ist Phm. Vgl. auch Rm 16 1. 2 I Cor 16 10. 11 II Cor 8 22 ff. Col 4 7—9 Eph 6 21. 22. Lietzmann Gr. Papyri² Nr. 3 = P. Oxyr. II 292, Deißmann Licht von Osten⁴ 136. 163. Die Gegner sind demnach mit Empfehlungsbriefen (vgl. 10 12. 18) einflußreicher Männer oder Gemeinden (Jerusalem 11 22?) nach Korinth gekommen und haben sich von dort weiter empfehlen lassen. Das hat Pls nicht nötig. Die in 2 17 begonnene Gegenüberstellung des Verhaltens geht also weiter. 2 Hier mischen sich zwei Bilder: 'ihr seid mir ins Herz geschrieben' (vgl. 7 s Jer 38 33 Prov 3 4 A 7 s) und 'ihr seid mein Empfehlungsbrief von Christus an alle Menschen', insofern ja alle Welt sieht, daß ihr durch meine Arbeit Christen geworden seid (I Th 1 s Rm 1 s): ein ähnliches Bild I 9 2. Die Lesart fast aller Zeugen καρδιας ἡμῶν (statt ὑμῶν S al.) wird durch ihre Wiederholung 7 s gesichert. Der Plural *καρδιας beweist nichts dagegen: Pls meint sich und Timotheus (Titus) vgl. 11. 3 Diesen Empfehlungsbrief hat Christus geschrieben, ich habe ihn nur überbracht. Die Vorstellung eines göttlichen Briefes an die Menschen Ez 2 9 ff. Apc 2—3 Herm. Vis. II 1—2. Od. Sal. 23 (vgl. R. Stube der Himmelsbrief 31 ff. Deißmann Licht v. Osten⁴ 321 Windisch S. 105). Das Bild s^b wird aber nun durch eine Reminiszenz an Ex 31 18 Jer 38 (31) 33 (Prov 3 s?) gestört, in die sich noch eine Anspielung an Ez 11 19 36 26 hineinmischt: das Gesetz war freilich auf steinerne Tafeln geschrieben, aber für Briefe benützt man doch Papyrus! Den verlockenden Ausweg, Pls nehme das Bild von den zahlreichen Briefen und Ehrendekreten, die öffentlich auf Marmortafeln ausgestellt waren, verbietet das koordinierte οὐ μέλανι. Unmerklich wandelt sich das Bild wieder, denn was da geschrieben wird, ist nun kein Empfehlungsbrief mehr, sondern das im Gegen-

satz zum Gesetz stehende Evangelium, das durch den Geist in die Herzen der Menschen gezeichnet wird (s. v. s!) JWeiß Aufg. d. nt. Wiss. S. 32 streicht mit Schmiedel α ἐνγεγραμμένη ταῖς καρδίαις ἡμῶν, α καρδίαις; Wendland u. a. möchten das zweite πλαξίν streichen. καρδίας lesen K Marcion Iren¹ Chrys und (was aber nichts für ihre Vorlage beweist, da sie verständlich übersetzen wollen:) $\beta\omicron$ $\sigma\alpha$ $\nu\gamma$ $\rho\epsilon$, καρδιῶν $\gamma\omicron$: das ist Korrektur. Zum Gedanken vgl. Hirzel Νόμος ἀγραφος (Abh. d. sächs. Ges. der Wiss. ph.-h. Kl. Bd. 20, I). 4 Mein ausgesprochenes stolzes Vertrauen (in 2 14—17 wie 3 2—3), das ich auch vor Gottes Angesicht bezeuge (πρὸς τ. θ. vgl. Rm 15 17), ist keine 'Selbstempfehlung', die ich vor euch wahrlich nicht nötig habe, sondern 5 stammt von Gott, der mir durch Christus meinen herrlichen Beruf verliehen hat: ich bin ja ein διάκονος τῆς δόξης. Dieser letzte Gedanke wird v. 6—18 durchgeführt. 5 ἱκανοί, ἱκανότης, ἱκανώσεν weisen auf 2 18^b zurück. Also bezieht sich λογίσασθαι auf die apostolische Wirksamkeit, ὡς hier pleonastisch wie auch 2 17 ἀλλ' ὡς und oft; also ὡς ἐξ ἐαυτῶν nur diktatmäßige Wiederholung des ἀφ' ἐαυτῶν. 6 καὶ wohl nur zur Betonung des folgenden Wortes, nicht = auch. Der Begriff der καινὴ διαθήκη (Mt 26 28 Mc 14 24 Lc 22 20 I Cor 11 25 Hebr 8 9 15 12 24) im Gegensatz zur παλαιὰ διαθήκη (II Cor 3 14 vgl. Rm 7 6 Gal 4 24) ist erwachsen aus der (bereits v. 3 angespielten) Stelle Jer 38 (31) 31—33. Es ist richtig, daß διαθήκη gewöhnlich 'Testament' heißt, wie Deißmann Licht v. Osten⁴ 286 f. betont: aber die LXX verwendet es zur Wiedergabe von תּוֹרָה, dem 'Bunde', den Gott mit den Menschen macht — wo die Übersetzung 'Testament', das doch erst beim Tode des Verfassers (also Gottes!) in Kraft treten würde (Hebr 9 17), sinnlos ist. Für die von Deißmann aufgestellte Bedeutung 'einseitige Verfügung' kenne ich keine Belege. Wir haben also auch hier, dem Sinne des AT entsprechend, 'Bund' zu übersetzen: einen Beleg für diesen Sprachgebrauch liefert wenigstens Aristophanes Vögel 440: Pisthetairos weigert sich, mit den Vögeln zu verhandeln, ἢν μὴ διάθωνται γ' οἷδε διαθήκην ἐμοί, *mich nicht zu beißen* usw. Vgl. JBehm Der Begriff δ. im NT 1912, ELohmeyer Diatheke 1913, OEger Z. f. nt. Wiss. 18, 98 ff., Moulton-Mill. Voc. 148. Das ἀλλά bezeichnet das Folgende als das Höherstehende, der Satz mit γὰρ gibt die Begründung dafür. Ob γράμματος und πνεύματος von διακόνους oder διαθήκης abhängig ist, läßt sich auch durch v. 7 διακονία τοῦ θανάτου nicht sicher entscheiden, ist auch inhaltlich gleich. γράμμα = Gesetz (we Rm* 2 27—29 7 6) = Tod (Rm 7 7 ff.) = κατάκρισις v. 9. Die in 8 formulierte These beweist Pls 7—18 in einem „christlichen Midrasch über Ex 34 29—35“ (Windisch), den er wohl schon früher und in anderem Zusammenhang gebildet hat, da er über das hier vorliegende Thema von der Herrlichkeit des Apostolates weit hinausreichend die Erhabenheit des Christentums über das Judentum darlegt: das tritt am Ende v. 18 klar zutage. 7 Wenn schon Moses, der Diener des vergänglichen Buchstabenbundes, in göttlichem Glanze strahlte (Ex 34 30), um wie viel mehr werden wir Diener des Geistesbundes verherrlicht werden! Philo vita Mosis II 70 p. 146 M. Moses stieg herab vom Berge πολὺ καλλίων τὴν ὄψιν ἢ ὅτε ἀνῆει, ὡς τοὺς ὄρωντας τεθηπέναι καὶ καταπεπληχθαι καὶ μὴδ' ἐπὶ πλεόν ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀπαστρέπτοντος, s. auch Windisch 114. 8 μᾶλλον* schillert in der doppelten Bedeutung: 'um wie viel sicherer' (Rm 5 15) und 'in wie viel höherem Grade' (9 περισσεύει). ἔσται braucht nicht auf die Parusie zu gehen (auch v. 12 ἐλπὶδα ἔχοντες ist nicht rein futurisch), sondern es ist logisches Futurum Blaß⁵ § 349, 1. 9 δικαιοσύνη natürlich die Rm 1 17 gemeinte: da das evangelische δικαιοῦν wertvoller ist als das mosaische κατακρίνειν, so ist auch die δόξα entsprechend höher. Am Anfang des Verses

10 keit. Ja, das (durchs Gesetz) Verherrlichte ist in diesem Falle (so gut wie) gar nicht verherrlicht wegen der überragenden Herrlichkeit (des 11 Evangeliums). Denn wenn schon das Vergängliche in Herrlichkeit 12 (strahlte), wie vielmehr (ist) das Bleibende in Herrlichkeit. Da wir nun 13 eine solche Hoffnung haben, reden wir ganz frei, und (brauchen es) nicht wie Moses (zu machen, der) eine Decke auf sein Antlitz legte, damit die Kinder Israel nicht das Ende des vergänglichen (Glanzes) 14 sehen sollten. Aber es wurde (dazu auch noch) ihr Sinn geblendet. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke auf der Vorlesung des Alten Testaments (liegen), ohne daß sie aufgehoben würde, weil 15 es durch Christus beseitigt wird: sondern bis heute liegt, so oft Moses 16 verlesen wird, eine Decke auf ihren Herzen, »aber wenn er sich zum 17 »Herrn wendet, wird die Decke weggenommen«. D(ies)er »Herr« aber ist 18 der Geist: und wo der Geist des Herrn (ist, da ist) Freiheit. Wir alle aber schauen mit hüllenlosem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel, und werden (dadurch) zu demselben Bilde (des Herrn) verwandelt von einer Herrlichkeit zur andern, wie (es) vom Herrn des Geistes (gewirkt wird).

lesen ἡ διακονία B bo vg KLP go^B Chr, dagegen schulmäßiger τῇ διακονίᾳ *SAC sa DG min pe go^A 10 Ja, die mosaische δόξα ist der überschwänglichen δόξα des Evangeliums gegenüber sogar gleich Null. καὶ γὰρ steigend vgl. Kühner-Gerth II 337 Anm. 1. ἐν τούτῳ τῷ μέρει vgl. 9 s Act 19²⁷ Polyb. XVIII 18, 2 JWeiß Aufg. d. nt. Wiss. S. 32 streicht ἐν τούτῳ τῷ μέρει als Glosse zu ἐνεκεν. ὑπερβαλλούσης vgl. Lebas-Waddington Voyage en Asie min. Inscr. III n. 1620 17 τὸ ὑπερβάλλον τῆς δόξης und Wettstein z. St. Die Behauptung von v. 10 wird ähnlich wie in v. 7—9 begründet in v. 11. διὰ δ. = ἐν δ. mit dem beliebten Wechsel der Präposition vgl. zu Rm 3³⁰ I Cor 12 s. 12 ἐλπὶς umfaßt wohl das Ganze v. 7—11 dargelegte: 'daß mein Amt ἐν δόξῃ ist, die, jetzt noch in den Anfängen und latent, wachsen (v. 18) und sich in Zukunft offenbaren, und daß diese δόξα bleiben wird'. Die παρρησία besteht im freimütigen Aussprechen dessen, was v. 4 als die πεποιθήσις bezeichnet ist. 'Ich kann frei reden und brauche mir nicht wie Moses das Haupt zu verhüllen, denn meine δόξα ist nicht vergänglich wie die des Moses.' 13 Vgl. Ex 34^{29—35}. Daß Moses den Schleier angelegt habe, damit die Israeliten nicht das Schwinden des Glanzes merken sollten, widerspricht unzweifelhaft der Absicht (nicht unbedingt dem Wortlaut) des attischen Erzählers: es ist eine Deutung des Pls, bestimmt, die Minderwertigkeit des mosaischen *Gesetzes darzutun. Die ganz andere Tradition der Rabbinen bei Billerbeck 3, 515 f. Die (von Reitzenstein Hist. Mon. 250 gebilligte) Lesart von A vg Amb εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ καταργουμένου ist ebenso wie die einiger Handschriften von bo εἰς τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην nahe- liegende Korrektur des nicht verstandenen εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου nach v. 7. 14—15 Moses hätte diese Vorsicht aber gar nicht nötig gehabt, denn ihr Sinn ist so verstockt, daß sie bis zum heutigen Tage noch nicht die Wahrheit schauen können. Das Bild vom Schleier wird nun weiter benutzt, aber in freier Variation: dieser selbe Schleier, welcher die Minderwertigkeit des alten Bundes verbirgt, liegt auch auf den Worten des heiligen Buches, wenn es vorgelesen wird (v. 14) und ebenso auf den Herzen der Zuhörer (v. 15). Der Terminus παλαιά διαθήκη (zu e) erscheint hier zuerst. Das

Bild 'dieselbe Decke liegt auf der Vorlesung' ist nicht klar, aber jeder verständige Leser empfindet, was gemeint ist. Als Subjekt zu καταργείται kann man κάλυμμα fassen: dann hat der Gedanke in v. 16 seine Parallele: der über dem AT liegende Schleier wird nur durch Christus vernichtet, d. h. nur der Christ (der Pneumatiker) hat das wahre pneumatische, nicht buchstäbliche (v. 6) Verständnis des AT. Oder man versteht die παλαιά διαθήκη als Subjekt, dann ist das Vorausgegangene die Parallele zu v. 13 und καταργείται v. 14 entspricht dem gleichen Wort in v. 13. Wie Moses eine Decke trug, weil seine δόξα vergänglich war, so auch das AT, weil es gleichfalls vergänglich, zur Vernichtung durch Christus bestimmt ist. Die letzte Erklärung paßt besser in den Zusammenhang, der auf den Nachweis der Minderwertigkeit* des alten Bundes und der unvergänglichen δόξα des neuen christlichen Lebens eingestellt ist. v. 15 Mit ἀλλὰ wird eine Steigerung eingeführt (wie 7 11): nicht nur auf der Bundesurkunde, nein auch auf den Herzen ihrer Hörer liegt die Hülle — die hier durchweg Zeichen der verbergenswerten Minderwertigkeit ist. 16 Nur dem, der sich zum Herrn wendet (d. h. dem, der das Pneuma empfängt v. 17 und so vom γράμμα v. 6 frei ist), wird die Hülle vom Antlitz genommen. Das wird mit den etwas abgewandelten Worten Ex 34 34 ausgedrückt und zugleich als schriftgemäß hingestellt. Das Zitat ist frei nach LXX ἡνίκα δ' ἂν εἰσεπορεύετο Μωϋσῆς ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιγίγντο τὸ κάλυμμα. Der Zusammenhang mit v. 15 zeigt, daß Pls eine* Bekehrung Israels erwartet vgl. Rm 11. 17 Das ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον ist notwendig, um von der Decke befreit zu werden. Der im Zitat genannte κύριος (als Person) aber ist (als Substanz) das πνεῦμα, und nur wo das πνεῦμα ist, gibt es die Freiheit, mit erhobenem, unverhülltem Haupt Gott zu schauen: πεποιθήσιν πρὸς τὸν θεόν v. 4 und zwar διὰ τοῦ Χριστοῦ = διὰ τοῦ πνεύματος, die παρρησία v. 12, die ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ Rm 8 21: sie kann sich wie hier und 9 1 in apostolischem Selbstbewußtsein, aber auch in der Freiheit von menschlichen Rücksichten (I Cor 9 19 10 29) oder in der Freiheit von Sünde und Gesetz (Rm 6 18. 28 8 21 Gal 5 1) praktisch äußern. Lehrreich für eine ganz anders orientierte Auffassung JBNisius Z. f. kath. Theol. 30 (1916), 617 ff. 18 Über Marcions Text ἡμεῖς ἤδη ἀνακεκ. πρ. τὸν Χριστὸν κατεπτριζόμενοι . . . ἀπὸ δόξης τοῦ κυρίου εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνευμάτων vgl. Harnack Marcion² 97* f. Der Anfang knüpft deutlich an v. 16. 17 an: Wir haben uns zum Herrn gewendet, und damit ist der Schleier von unserm Antlitz genommen. Schwierig aber ist das Verständnis des Folgenden. Zur Erklärung liefert die entscheidende Parallele Philo leg. alleg. III 101 p. 107 M. οὗτός ἐστι Μωϋσῆς ὁ λέγων· „Ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν, γνωστῶς ἴδω σε“ (Ex 33 13)· μὴ γὰρ ἐμφανισθεῖς μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ ἀέρος ἢ τινος ἀπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῃ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ· αἱ γὰρ ἐν γενητοῖς ἐμφάσεις διαλύονται, αἱ δὲ ἐν τῷ ἀγενήτῳ μόνιμοι καὶ βέβαιοι καὶ αἰδίῃ διατελοῖεν. Moses will Gottes Gestalt (ἰδέξ) im Spiegel schauen, aber nicht in einem geschaffenen, weil die in der Kreatur erschaute Spiegelbilder (ἐμφάσεις) vergehen: Gott selbst soll sein Spiegel sein, weil nur die im Ungewordenen (ἀγενήτῳ) erscheinenden Bilder dauernd (μόνιμοι) sind. Dieselben Vorstellungen und z. T. sogar Worte begegnen uns hier bei Pls: Wir schauen ohne verhüllende* Decke vor unsern Augen im Spiegel die δόξα κυρίου: eben das heißt, 'wir wenden uns zum Herrn' (v. 16), denn der Spiegel und das in ihm geschaute Bild des κύριος ist (wie bei Philo) nicht irdisch, sondern pneumatisch (v. 17), also unvergänglich und bleibend (vgl. v. 11 τὸ μένον). Und es hat pneumatische Kraft, denn je länger wir es anschauen, desto mehr werden wir von Stufe zu Stufe uns wandelnd ihm ähnlich: eine Wirkung, wie sie vom „Herrn

4 Drum, weil wir (denn) diesen Dienst durch (Gottes) Barmherzigkeit
 2 haben, verzagen wir nicht, sondern haben den verborgenen Schändlich-
 keiten abgesagt und wandeln nicht in Verschlagenheit noch verfälschen
 wir Gottes Wort, sondern durch die offene Verkündigung der Wahrheit
 3 empfehlen wir uns jedem menschlichen Gewissen vor Gott. Und wenn
 unser Evangelium doch (noch manchen) verborgen ist, so ist das (nur)
 4 bei den Verlorenen der Fall, bei den Ungläubigen, deren Sinn der Gott
 dieser Welt in ihrem Innern geblendet hat, daß sie nicht sehen das
 Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der ein Abbild
 5 Gottes ist. Denn nicht uns verkündigen wir, sondern Christus Jesus
 6 als den Herrn, uns aber (nur) als eure Sklaven um Jesu willen. Denn
 Gott (ist es), der gesagt hat: »Aus Finsternis soll Licht leuchten«, und
 er ist aufgeleuchtet in unsern Herzen, so daß hell wurde die Erkenntnis
 der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi.

7 Wir haben aber diesen Schatz in tönernen Gefäßen, damit (man
 erkennen kann, daß) die überschwängliche Kraft von Gott ist, und nicht
 8 von uns. Allenthalben (sind wir) bedrängt, aber nicht erdrückt, ratlos,
 9 aber nicht mutlos, verfolgt, aber nicht verlassen, niedergeworfen, aber
 10 nicht vernichtet, allewege tragen wir das Todesleiden Jesu an (unserm)
 Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar

des Pneuma“ naturgemäß ausgeht. Diese letzte Wendung weist deutlich auf v. 17 hin. Ähnlich die Vorstellung 4 s. Reitzenstein Hist. Monach. 243 ff 262 hat den Zusammenhang unserer Stelle mit einer verbreiteten hellenistischen Vorstellung aufgedeckt und ist ihren Wurzeln weiter nachgegangen (s. auch Gött. Nachr. ph.-hist. Kl. 1916, 411, Hell. Myst. ³ 357 ff. Festschrift f. FCAndreas 1916, 48 f.): er verweist besonders auf Porphy. ad Marcellam 13, wo auch in den Worten ἐνοπριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ die Angleichung an das geschaute göttliche Bild ihre Parallele hat; ferner Sap Sal 7²⁶ die σοφία als ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Zosimos bei Berthelot La chimie au moyen âge II 260 ff. Od. Salom. 13 *Siehe unser Spiegel ist der Herr, öffnet die Augen und erblickt sie in ihm und erfahret, wie euer Angesicht ist . . und liebt seine Heiligkeit und ziehet sie an.* I Clem. 36² Acta Johannis 95. τὴν αὐτὴν εἰκόνα nämlich demselben Bilde, das wir im Spiegel schauen. μεταμορφοῦν τι 'etwas durch Veränderung annehmen' wie öfter μεταβάλλειν Kühner-Gerth II 563^o. ἀπὸ δ. εἰς δ., 'indem die δόξα sich ständig steigert' vgl. zu 2¹⁶ Philo vita Mosis II 288 p. 179 Moses τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακλιθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυνάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν ὅλον δι' ὅλων μεταρμολζόμενος εἰς νοὺν ἡλιοειδέστατον. Zu καθάπερ ergänze etwa εἰκὼς ἐστίν: 'wie es natürlich geschieht, wenn es vom Herrn des Geistes ausgeht.' κύριος πνεύματος kann Christus heißen, weil er der Besitzer des πνεῦμα ist, das durch ihn auf die Seinen übergeht: in πνεῦμα κυρίου v. 17 ist ja doch κυρίου Gen. possessoris. Daß sonst stets Gott als der Sender des Geistes erscheint (I Cor 2¹² 6¹⁹ II Cor 1²² I Th 4⁸) beweist nichts dagegen, denn der Geist wird doch nie (um es einmal so auszudrücken) mit Übergangung Christi verliehen (vgl. Gal 4⁸)! Und Pls denkt *überhaupt nicht so schematisch. Aber die Erklärung 'Herr, welcher Geist ist' (also Gen. qualitatis nach Analogie von κύριος τῆς δόξης I Cor 2⁸) liegt

hier näher. Veranlaßt ist der Ausdruck durch v. 17. Mit v. 18 hat nun Pls eigentlich zu viel bewiesen: es kam darauf an, die δόξα seines Apostelamtes zu begründen, der „christliche Midrasch“ hat ihn weiter geführt zu einem Nachweis der δόξα des Christenstandes (ὑμεῖς πάντες) überhaupt. Zur Idee des Christus-Gleichwerdens vgl. Rm 8 18—28 12 2 I Cor 15 44—52 Ph 3 21 (Holtzmann ntliche Theol.² II 218). Mit **IV** kehrt der Apostel zum Thema zurück: 1—6. Diesem herrlichen Berufe habe ich treu gedient, keinerlei ‘Verhüllung’ getrieben, sondern das göttliche Licht des Evangeliums hell leuchten lassen. 1 ἡλείθην wie I Cor 7 25 vgl. I Tim 1 16 I Cor 7 25. 2 κρυπτά τῆς αἰσχύνης ‘was man verbirgt, weil man sich seiner schämt’ (vgl. Rm 6 21 I Cor 4 5 τὰ κρυπτά τοῦ σκότους). Hier scheint ein Gegensatz beabsichtigt gegen Leute, die sich durch listiges (πανουργία) Verfälschen des Wortes Gottes empfehlen (2 17?) — oder aber Pls wehrt Vorwürfe ab, die ihm selbst gemacht sind: das können wir nicht wissen. πρὸς πᾶσαν συνειδησιν ἀνθρώπων: Wenn die Menschen ihr Gewissen fragen, so müssen sie mir Recht geben vgl 5 11. 3 καὶ ‘doch, ja’ im Gegensatz zur φανέρωσις s. zu I Cor 4 7. Man hat also behauptet, das Evangelium des Pls sei κεκαλυμμένον, wodurch das Bild 3 18 ff. vom κάλυμμα veranlaßt sein mag: wieso, können wir höchstens raten, was* dem Leser nicht vorgemacht zu werden braucht. 4 Diese Verdreher seiner Lehre rechnet er also unter die ἀπολλύμενοι und ἄπιστοι (v. 4), aber er erwähnt* sie hier nur indirekt: 11 18—19 nennt er sie offen Lügenapostel und Satansdiener. ἐν οἷς . . ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα αὐτῶν ist die zuerst wohl beabsichtigte Konstruktion: αὐτῶν hat Pls in das scharfe τῶν ἀπίστων verdeutlicht. Der Teufel als „Gott dieses Äons“ vgl. zu I Cor 2 6: eine Formel, „womit der im korrekten Judentum degradierte Gott des persischen Ditheismus in seine eigentliche Stellung restituiert wurde“ (Windisch 135). Aber sein Wirken dient wider Willen dem Weltplan Gottes vgl. Rm 11 8. 26: ein wirklicher Dualismus ist ausgeschlossen. ἀγάζειν gewöhnlich strahlen (so fassen es auch die alten Übersetzer außer sa) aber hier doch wohl ‘sehen’ wie Nägeli Wortschatz 25 f. aus Dichtern und Philo vita Mosis II 139 p. 156. P. Leid. (VIII Mose) W 17, 2 belegt hat. ὅς ἐστιν usw., so daß es also die δόξα θεοῦ ist, die im Evangelium des Pls strahlt. Zu εἰκὼν τοῦ θεοῦ vgl. I 11 7 und Exkurs* zu I 15 45. 5 οὐ γὰρ ἑαυτούς: das wäre bei Selbstempfehlung und dem v. 2 Abgelehnten der Fall. ἑαυτούς δὲ lose angelehnt, erg. nicht κηρύσσουμεν, sondern etwa λογιζόμεθα. δούλους: derselbe Gedanke wie I Cor 3 5. V. 6 begründet wieder, an v. 4 anknüpfend, warum für ungeblendete Augen sein Evangelium hell leuchtend ist. ἐκ σκότους φῶς λάμπει ist, wie die Einführungsformel zeigt, als freies (durch Ps 111 4 beeinflusstes) Zitat von Gen 1 8 gedacht. Die Gedankenverbindung ist sehr wirkungsvoll: der Gott, der einst über dem Chaos sprach: Es werde Licht! der hat auch über unsern Herzen dies Wort erschallen lassen. φωτισμός ist v. 4 aktivisch ‘das Evangelium leuchtet’, aber hier passivisch ‘die γνώσις wird vom Licht Gottes, das in unsere Herzen strahlt, erleuchtet’, also: ‘so daß mir leuchtend aufging die Erkenntnis der δόξα θεοῦ, die ich auf Christi Antlitz (meinem Spiegel vgl. 3 18!) strahlen sehe’. Und nun folgt 7—18 eine Fortsetzung der 3 4 begonnenen Apologie, welche den Gedanken ‘nicht ich, sondern Gott wirkt’ zu einem gewaltigen Bilde vom irdischen Ringen und ewigen Hoffen des Apostels erweitert und schließlich das Demutsmotiv durch viele Variationen auf den stolzen Klang von v. 18 hinausführt. 7 Der ‘Schatz’ ist das Evangelium und seine δόξα, die σκευή sind die menschlichen Persönlichkeiten, hier speziell Pls, denn er redet, wie das folgende zeigt, nur von sich. Zum Bilde vgl.* Thren 4 2 Is 64 8. 9 verfolgt von den Menschen, aber nicht im Stich gelassen* von Gott. 10—11 Ich bin in steter Lebensgefahr und leide an meinem auf-

- 11 werde. Denn immerwährend werden wir bei Leibesleben dem Tode
 12 überantwortet um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserm
 13 sterblichen Fleische offenbar werde. So wirkt also der Tod in uns,
 14 das Leben aber in euch. Da wir aber denselben Geist des Glaubens
 15 haben, von dem geschrieben steht »Ich habe geglaubt, darum habe ich
 16 »geredet«, so glauben auch wir und reden deshalb auch, denn wir
 17 wissen, daß (Gott), der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns
 18 mit Jesus auferwecken und mit euch (zusammen) vor sich stellen wird.
 19 Und das alles (tue ich) um euretwillen, damit die Gnade wachse und
 20 durch eine immer größere Zahl (der Bekehrten) die Danksagung steigere
 21 Gott zur Ehre. Darum verzagen wir nicht, sondern, wenn auch unser
 22 äußerer Mensch sich verzehrt, so erneuert sich doch unser innerer
 23 (Mensch) Tag um Tag. Denn die gegenwärtige geringe Trübsal erwirkt
 24 uns in immer neuer Überschwänglichkeit eine ewige Fülle von Herr-
 25 lichkeit, da wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare
 26 unsre Blicke richten, denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare
 27 aber ewig.
- 28 Denn wir wissen, daß, wenn unsere irdische Zeltwohnung ab-
 29 gebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein ewiges nicht von

reibenden Beruf körperlich, wie Jesus litt (Gal 6 17), damit ich dereinst auch körperlich wie Jesus bei der Auferstehung, wie v. 14 ausdrücklich sagt, das Leben habe: wie er sich diesen 'pneumatischen' neuen Leib denkt, ist I Cor 15 36—53 ausgeführt. Der gleiche Gedanke der Leidensgemeinschaft (Passionsmystik) mit Jesus 13 4 I Cor 15 31 Ph 3 10 Rm 8 17 vgl. Rm 8 36; dasselbe ist Rm 6 8 in spezieller Beziehung auf die Taufe gegeben. Die *φανέρωσις τῆς ζωῆς ἐν τῇ θνητῇ σαρκί* ist zu verstehen als die *φανέρωσις* der *ζωῇ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν* v. 10, nämlich als die Ersetzung der *σάρξ* durch ein pneumatisches *σῶμα*, dessen Kern der Christ ja bereits hier auf Erden (*ἔσω ἀνθρώπος* 13 ἀρραβὼν 5 5) trägt und das schließlich das sarkische *σῶμα* ganz vernichtet vgl. 4 16 und zu 5 2 I Cor 15 42—44 12 13 Rm 8 10—11. Dieser Prozeß zeigt sich empirisch eben daran, daß der Missionsberuf den Apostel körperlich aufreibt. Zum Ganzen vgl. ASchweitzer Mystik d. Apostels Pls (1930) 141—158. 12 Trivial ausgedrückt würde das lauten: mir gehtes wegen meiner Arbeit in der Mission (*δι' ὑμᾶς* v. 15) körperlich immer schlechter und euch infolgedessen geistig immer besser. 13 Da vorher von *πνεῦμα* nicht geredet ist, so wird τὸ αὐτό wohl auf das folgende gehn 'denselben Geist, von dem der Psalmist sagt'. καὶ ἡμεῖς 'auch ich' ebenso wie der Psalmist. Der Inhalt der πίστις ist also die Auferstehung. Übrigens hat Ps 115 1 nur in der LXX *diesen Wortlaut und Sinn. 14 In mir wie in euch wird sich dann auch bei der Auferstehung durch Gottes Macht (v. 7) die *ζωή Ἰησοῦ* vollenden: durch v. 14 *wird der Zusammenhang dieser beiden Verse mit 8—12 deutlich. σὺν Ἰησοῦ natürlich nicht temporal, sondern 'in der Gemeinschaft mit Jesus', der die ἀπαρχὴ τῶν *κεκοιμημένων ist I Cor 15 20. 23: die Eschatologie löst den Zeitbegriff auf, weil sie in Gottes Ewigkeit hinübergreift. παριστάειν vor Gottes Thron im Triumph wie 11 2 vgl. I 8 8 Col 1 22. 23 Eph 5 27, nicht zum Gericht wie 5 10 *I Cor 8 8 Rm 14 10. V. 15 führt das διὰ Ἰησοῦν v. 11 und den v. 12 näher aus: zum Gedanken vgl. auch 1 3—7. τῶν πλειόνων die immer wachsende Schar *der Bekehrten. Je zahlreicher die Begnadeten, desto größer der Dank. 16 Δὸ

weil ich die v. 14—15 ausgesprochene Gewißheit habe, wie 41 διὰ τοῦτο. Zu ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος s. Exk. zu Rm 7 14. Hier bezeichnet ἔσω ἄνθρωπος den pneumatischen Besitz des Christen, dasselbe was er 55 ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος nennt: es ist der sich allmählich immer mehr entwickelnde Keim der „neuen Kreatur“, der werdende 'Christus im Christen' Gal 2 20 4 19. Dagegen Rm 7 22 ist es das sittlich urteilende Ich des noch unwiedergeborenen Menschen. Dieser Sprachgebrauch ist auf philosophischem Boden gewachsen. Windisch 152 verweist auf Plato rep. IX 589 A, Epictet II 7, 3 8, 14 und namentlich Philo quod det. pot. 22 f. p. 195 f. οὗτος ὁ (πρὸς ἀλήθειαν) ἄνθρωπος ἐν ἐκάστου τῇ ψυχῇ κατοικῶν . . ἀφανὼς ἡμᾶς ἐνδοθεν ἐλέγχει. quod omnis prob. liber 111 p. 462 de agric. 9 p. 301 de plant. 42 p. 335 f. M. Hermes Trismeg. 1, 15 διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον. Zu ἀνακαινοῦσθαι vgl. Col 3 10. 17 vgl. Rm 8* 17. 18. κατὰ—εἰς nur rhetorisch zur Steigerung vgl. zu 2 16. βάρος in der Bedeutung 'Fülle' nicht selten. πρόσκαιρον καὶ fügen vor ἐλαφρὸν (aus v. 18) ein DG vg* pe go. 18 vgl. 5 7 Rm 8 21—25. Seneca ep. 58 27. Mit Kap. V beginnt die nähere* Ausführung der 4 14 ff. klar betonten Jenseitshoffnung. 1 Das irdische Zelt haus ist, wie 6. 8 zeigt, dies σῶμα, welches θνητὸν ist (v. 4), weil es aus σὰρξ besteht vgl. Hermes Trismeg. 13, 15 καλῶς σπεύδεις λύσαι τὸ σκῆνος vgl. 13, 12 und Exk. zu Rm 7 14. Die οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ ist der Auferstehungsleib, welcher im Himmel für uns fertig bereit liegt, das lehrt auch v. 2. ἀχειροποιήτον ist, was nicht menschlicher, sondern unmittelbar göttlicher Schöpfertätigkeit seinen Ursprung verdankt und deshalb αἰώνιον, unvergänglich, ist; insofern also ein richtiger Gegensatz gegen das σῶμα σαρκικόν: vgl. Hebr 9 11 Col 2 11. Das bei antiken Schriftstellern geläufige Bild des Zeltes für den Leib auch Sap 9 5 II Pet 1 1. s. Wettstein z. St. Heinrici 1887 II 241 f. Wendland Kul* tur² 182 4. Windisch 158. 2—5 Dies 'Wissen' (οἶδαμεν) wird uns durch das eigene Empfinden (vgl. Rm 8 23) bestätigt: wir sehnen uns nach jenem Leben. Zweimal, wie so oft, drückt Pls den gleichen Gedanken aus, v. 2—3 und 4: Solange wir in diesem irdischen Leibe sind, seufzen wir in der Sehnsucht, den himmlischen Leib 'darüber anzuziehen', weil wir sonst zu befürchten haben, daß wir ohne Leib nackt dastehen werden, wenn — beim Tode — die irdische Hülle zerfällt. Die letzten Worte von v. 4 ergeben eine klare Vorstellung, sobald man an die 'Verwandlung' bei der Parusie denkt, die auch hier dem Pls als das Normale vorschwebt (I 15 53, 54): wir haben unsern Fleischesleib, aus dem wir uns heraussehnen, und in dem wir uns längst schon nicht mehr zu Hause fühlen (Rm 8 23). Bei der Parusie ziehen wir den Leib aus pneumatischer δόξα über wie ein neues Kleid, und dieses Lebens* gewand zerstört in einem Moment das θνητὸν σῶμα aus σὰρξ. Dieser wunderbare Vorgang ist möglich, weil eben Gott selbst uns dafür zubereitet hat: denn mit der Verleihung des πνεύμα, das wir alle bereits besitzen, ist der Verwandlungsprozeß vorbereitet und eingeleitet (v. 5). Genau die gleiche Vorstellungsreihe, nur kürzer bezeichnet, findet sich Rm 8 23. Bei dieser Auffassung von v. 4 ist das 'Seufzen' sehr deutlich motiviert: wir wünschen sehnlichst, daß die Parusie hereinbricht und wir dann den neuen Leib erhalten, denn jeder einzelne hat zu befürchten, daß bei längerem Ausbleiben der Parusie sein irdischer Leib verfällt und er 'nackt' (wie das Saatkorn I 15 37) im Grabe schlummern muß bis zum jüngsten Tage, wo erst der Auferstehungsleib verliehen wird (I 15 52 ff.): deshalb wünschen wir eben nicht den Tod, das ἐκδύσασθαι des Erdenleibes (v. 4). Dann ist aber v. 1 anders zu verstehen, als es gewöhnlich geschieht: daß mit ἐὰν ἢ ἐπ. οἰκία καταλυθῇ der Tod vor der Parusie gemeint sei, ist unbestritten; es wird* der allgemeine Fall gesetzt, daß ein Christ stirbt. Nun pflegt man aber das

οἰκοδομῇν ἐκ θεοῦ ἔχομεν so zu erklären: 'mit dem Eintritt des καταλύεσθαι hat der Gestorbene statt des zerstörten Leibes den von Gott herrührenden Leib', der Satz 'bestimmt den Zeitpunkt des Besitzantrittes' (Heinrici, auch Schmiedel und Windisch), und dann ist freilich die Möglichkeit des 'Nacktseins', die nach der eben gebotenen Erklärung v. 4 ja ausdrücklich befürchtet wird, eben nicht mehr gegeben. Aber der Wortlaut von v. 1 legt diese Auffassung keineswegs nahe; dort steht nur: 'Wir wissen, daß wir einen neuen Leib im Himmel bereit liegen haben, für den Fall, daß wir diesen irdischen ablegen müssen'; daß wir ihn sofort im Moment des Todes bekommen, steht gerade nicht da, wird auch durch das betont am Ende stehende ἐν τοῖς οὐρανοῖς unwahrscheinlich — wir würden vielmehr ἐξ οὐρανοῦ erwarten * (ἔχομεν, müßte übrigens dann = ἔξομεν sein, was durchaus korrekt ist), wie v. 2, wo von diesem Akt der Verleihung des Leibes wirklich die Rede ist, auch tatsächlich steht (so auch im Wesentlichen Bousset, vgl. ferner KDeißner Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Pls 1912, 54 ff.). Da der Wortlaut von v. 1 die gegebene Erklärung durchaus empfiehlt und die Gleichheit der Anschauung in v. 2—5 mit 4¹⁴ sowohl wie mit der später geschriebenen Stelle Rm 8²³, wo sicher von der Parusie die Rede ist, fest steht, müssen wir die zunächst befremdliche Vorstellung der 'Furcht vor dem Tode' hinnehmen: der Zusammenhang lehrt ja zugleich, daß sie etwas relativ sehr geringfügiges ist. Pls argumentiert also so: 'Wie sicher unsere Hoffnung auf den neuen Leib und die Herrlichkeit des Jenseits ist, könnt ihr daran sehen, daß unsere Sehnsucht ja beständig darauf gerichtet ist, und wir vor dem Tode nur aus dem einen Grunde Grauen empfinden, weil er uns für eine Weile in den Zustand der Nacktheit versetzt, ehe wir das neue Kleid empfangen.' Aus dieser Anschauung heraus ist es vielleicht zu verstehen, wenn Pls I 11³⁰ das κοιμάσθαι als eine Strafe bezeichnet (Teichmann S. 26). Reitzenstein Hell. Myst. ³ 356 liest v. 3 mit dem westl. Text * εἰ γε καὶ ἐκδυσάμενοι und erklärt 'wenn anders wir, auch wenn wir auch den irdischen Leib vorher hätten ablegen müssen, nicht nackt dastehen würden', weil wir darunter noch eine andere Hülle haben, über die das Himmelskleid sich legt: wer sie nicht hätte, könnte das σῶμα ἐξ οὐρανοῦ oder οὐράνιον nicht empfangen. Dies Gewand ist der (pneumatische) ἔσωθεν ἄνθρωπος (s. zu 4¹⁶). Dann wäre also von drei Hüllen die Rede, dem ἔσω ἄνθρωπος, dem Fleischesleib und dem σῶμα οὐράνιον. Aber in v. 4 ist in στενάζομεν βραχούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι deutlich der Furcht vor dem Verlust des Erdenleibes, also dem Tode, Ausdruck gegeben, und dies Satzglied ist augenscheinlich Parallele zu dem Satz mit εἰ γε v. 3. Das spricht gegen Reitzensteins Auffassung. Der ἔσω ἄνθρωπος erscheint hier nicht als Kleid, sondern erhält eins, das σῶμα οὐράνιον, und wird dadurch erst vollendet. Faßt man v. 1 und v. 4 als vom Tode vor der Parusie gesagt, derart, daß dem Tode unmittelbar die Neubekleidung folgt, dann müßte man eine Änderung der Ansicht des Pls gegenüber I Cor konstatieren, der Gedanke des Zwischenzustandes der γυμνότης wäre dann beseitigt unter dem Eindruck der persönlichen Erfahrungen von Todesnot, die auch dem Apostel die Gewißheit, daß er die Parusie erleben werde (I Cor 15⁵¹ I Th 4¹⁵), erschütterten und seine Eschatologie entsprechend modifizierten (so Schmiedel, Teichmann paulinische Vorstellungen v. Auferstehung 59 ff., Holtzmann nt. * Theol. ² II 215 ff. 220¹. Vgl. die ausführlichen Darlegungen bei FTillmann Wiederkunft Christi = Bibl. Stud. 14, 1. 2 S. 94 ff., KDeißner Auferstehungshoffnung u. Pneumagedanke bei Pls 1912). Die Parallele mit Rm 8²³ geht aber dann verloren, weil dort die υἰοθεσία und ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος wieder von der Parusie verstanden werden muß, also in dem späteren Römer-

brief wieder eine Rückkehr zu der angeblich verlassenen Ansicht von I Cor 15 vorläge. Der Ausdruck ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς erhielt eine andere und zweifellos weniger passende Bedeutung als I Cor 15 53, ebenso entspräche das ἐπενδύσασθαι nicht mehr dem δεῖ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι: ἀθανάσιον von I Cor 15 53, wo auch die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie geschildert wird. Treffend sind alle diese Bezeichnungen nur, wenn über den noch als Kleid der Pneuma-Seele vorhandenen irdischen Leib der neue himmlische wie ein Gewand übergezogen wird (ἐπενδύσασθαι) und ihn dann verzehrt, so daß er nicht mehr existiert: sie passen nicht für die Vorstellung, daß der irdische Leichnam auf dem Totenbett liegen bleibt, während die Seele (d. h. das Pneuma des Christen) ihn verläßt und einen neuen Leib empfängt. Ausschlaggebend ist endlich, daß v. 4 dann bedeuten müßte 'wir Christen seufzen aus Furcht, daß wir möglicherweise ausgezogen werden', d. h. daß wir eben doch keinen neuen Leib bekommen, die ganze Jenseitshoffnung also nicht für jeden unbedingt sicher ist: der Gedanke ist für Pls unvollziehbar und tötet außerdem hier die Beweisführung. Die Vorstellung, daß wir den 'neuen Leib' erst bei der Parusie bekommen, entspricht durchaus der zu I Cor 15 42—44 erörterten, daß wir den Kern dieses pneumatischen 'Leibes Christi' bereits unsichtbar auf Erden tragen, wie v. 5 (= Rm 8 23) andeutet. Das Pneuma haben wir als Vorbedingung bereits erhalten; was wir erst bei der Parusie bekommen, ist das σῶμα τῆς δόξης (vgl. 3 18 4 17 Ph 3 21 I 15 43 Rm 8 18 u. ö.). Mundle in Festgabe f. Jülicher (1927) 93 ff. lehnt den Gedanken des Zwischenzustandes ab und versteht die Nacktheit als Endzustand = φθώρα, „der der Nichtchrist verfallen ist“: aber wie kann Pls das fürchten?*

Der ZUSTAND DER TOTEN in den Gräbern wird in jüdischer Literatur meist als Schlaf gefaßt (vgl. I Cor 7 30 11 30 15 6, 18, 20, 51 I Th 4 13, 14, 15): 'Entschlafen' als Bezeichnung des Todes ist in den Test. XII Patr. (Seb. 10 Dan 7) und Apc. Baruch (11 4 21 24) nicht selten. Henoch 100 5 *Wenn auch die Gerechten einen langen Schlaf schlafen, haben sie nichts zu fürchten.* Apc. Baruch 30 1 *Als dann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen* und 50 (Exk. zu I Cor 15 53) 11 4 21 24. IV Esra 7 32 *Die Erde gibt wieder, die darin ruhen, der Staub läßt los, die darin schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind.* Diese 'Kammern' werden auch 4 35 erwähnt, die Apc. Baruch 21 23 30 2 kennt 'Vorratskammern' für eine größere Anzahl von Seelen. Daneben begegnet in denselben Schriften die Anschauung, daß ein besonderes Totenreich für diesen Zwischenzustand existiere. So bringt Henoch 51 1 beides nebeneinander *In jenen Tagen wird die Erde das ihr Anvertraute zurückgeben und die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben.* Vgl. 56 8 102 6 Apc. Baruch 11 4 *Unsere Väter . . schlummern in der Erde in Frieden . . Möchtest doch du, o Erde, Ohren haben und du, o Staub, ein Herz und müchtet ihr hingehen und es kund tun in der Unterwelt und den Toten sagen* 21 23 23 4 Sirach 14 16 17 27 f. Barn. 2 17 (vgl. Ps 6 6 Job 17 13 ff.). Dagegen Test. Abr. p. 85 23 f. James πάντες ἀπέθανον, πάντες ἐν τῷ ᾄδῳ κατηλλάξαντο. Das Material gesammelt und besprochen bei ETeichmann Paul. Vorstellungen v. Auferst. u. Gericht S. 29 ff., Bousset Judentum 3 295 ff., Carl Schmidt Gespräche Jesu 455 ff. (Texte u. Unt. 43). Für die Anschauung, daß der Auferstehungsleib als KLEID bereits jetzt im Himmel für uns bereit liege, verweist Bousset auf den slav. Henoch 22, 8 ff. Längere Rezension (Texte u. Unters: 44, 2 S. 21) *Und es sprach der Herr zu Michael: Tritt herzu und entkleide Henoch von den irdischen Kleidern und salbe ihn mit meiner guten Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit.* Die Ascensio Jesaiae 7 22 8 26 9 2 *Es sei dem heiligen Jesaia erlaubt, bis hierher (d. h. bis zum siebenten Himmel) aufzusteigen, denn hier ist sein Kleid.* 9 8. 9 *Und anselbst sah ich Henoch und alle, die mit ihm waren, entkleidet des fleischlichen Gewandes, und ich sah sie in ihren höheren Gewändern, und*

2 Menschenhänden gemachtes Haus in den Himmeln. Denn (solange wir)
 in diesem (Leibe sind), seufzen wir aus Sehnsucht, unsre Behausung
 3 aus dem Himmel darüberzuziehen, da wir ja (nur dann), wenn wir
 4 sie angezogen haben, nicht werden nackt erfunden werden. Denn wir,
 die wir in d(ies)em Zelte sind, seufzen beklommen, weil wir (es) nicht
 ausziehen, sondern (das himmlische) darüber anziehen wollen, damit
 5 das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Der uns aber dafür
 zubereitet hat, (das ist) Gott, der uns das Angeld des Geistes gegeben
 6 hat. Da wir nun allewege guten Mut haben und wissen, daß wir vom
 Herrn entfernt in der Fremde sind, solange wir unsere Heimat im
 7 Leibe haben — denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen
 8 — wir haben aber guten Mut und wollen lieber dem Leibe entfremdet
 9 unsere Heimat beim Herrn haben. Darum ist es auch unser Ehrgeiz,
 10 in der Fremde oder in der Heimat, ihm wohlgefällig zu sein. Denn

sie waren wie die Engel, stehend daselbst in großer Herrlichkeit. 9 17 Und dann werden viele von den Gerechten mit ihm (dem auferstandenen Christus) aufsteigen, deren Geister die Kleider nicht empfangen, bis der Herr Christus aufsteigen wird und sie mit ihm aufsteigen. Od. Salom. 33 10 Euer Richter bin ich, und die, die mich angezogen haben, werden kein Unrecht erleiden, sondern sie werden die neue unergängliche Welt erwerben. Hen. 62 15. Acta Thomae c. 111 f., wozu Reitzenstein Hellenist. Wundererzählungen 116 f. Apuleius XI 23 f. anführt: der Isismyste erhält, wenn er die zwölf Nachtstunden und Zonen durchheilt hat, bevor er als Gott vor die Gemeinde tritt, die *Olympiaca stola*, das Himmelskleid; vgl. Plutarch De Iside et Osiride 78 ähnlich über die Osirisweihe. Sehr nahe berührt sich mit den Vorstellungen des Pls Hermes Trismeg. 13 3 ἐμαυτὸν (δι)εξελέγηλθα εἰς ἀθάνατον σῶμα καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρῖν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ Ebd. 13 ■ Εἰπέ μοι, ὦ πάτερ, τὸ σῶμα τοῦτο, τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστὸς λῶσιν ἴχει ποτὲ; Antwort: Nein, denn τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθὲν ἐστί (τοῦ ἐκ) τῆς οὐσιώδους γένεσεως· τὸ μὲν γάρ ἐστι διαλυτὸν, τὸ δὲ ἀδιάλυτον, καὶ τὸ μὲν θνητὸν, τὸ δὲ ἀθάνατον. ἀγνωστὸς, ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ Ἑνὸς πατρὸς, ὃ καὶ γώ. ADieterich Mithrasliturgie S. 4 3 σῶμα τέλειον . . διαπεπλασμένον ὑπὸ . . χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτιστῷ καὶ διαυγεί κόσμῳ ἐν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ. Ferner Billerbeck Kom. 1, 752. Windisch 164 f. Reitzenstein Hell. Myst. 3 226. 263. 283 353, Cumont Die oriental. Religionen 3 290. ASchweitzer Mystik d. Ap. Pls 134 f. Bousset Archiv f. Rel. Wiss. IV 233 2. Wendland Kultur 3 S. 172 2.
 *Auf iranische Grundlagen verweist Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 147. 164. 167.

2 καὶ γὰρ ἐν τούτῳ wird aufgenommen und erläutert durch v. 4 καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνῳ. Mit ἐπενδύσασθαι geht Pls vom Bilde des οἰκητήριον zu dem des Kleides über, das er nun festhält. Belege für ἐπενδύεσθαι 'darüber anziehen', Gegensatz ὑπενδύεσθαι 'darunter anziehen', bei Heinrich 1887 II S. 246
 *Anm. 3 εἴ γε καὶ wie Gal 3 4. Kühner-Gerth II 177 ° 'wenn anders' inhaltlich = 'sintemal'. ἐνδύσ. natürlich hier gleich ἐπενδ. ἐκδυσάμενοι (DG Marcion Chrys [der aber auch die Lesart ἐνδυσάμενοι kennt]) ist erleichternde Korrektur im Hinblick auf γυμναί. Die Vorstellung der γυμνότης der leiblosen Seele nicht selten bei den Griechen. Wettstein (Heinrich) notiert Plato Cratyl. 403^b καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' ἐκεῖνον (ἡλούσταν) ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο πεφόβηται (οἱ ἄνθρωποι). Ausführlicher Gorg. 523^d ° 524^a. Maxim. Tyr. XIII 5 = VII 5 Hobein. Aelian hist. an. XI 39. Vgl. auch Somn. Scip. 1 (= Cicero de rep. VI 2 § 14 – 15). Artemid. II 68 V. 40. 43. Heinrich fügt hinzu Lucian dial. mort. 10 und Philo de humanitate 76 p. 388 M. Vgl. auch Lucian ver. hist. II 12. Windisch 164 f. 5 θεός sc. ἐστὶν wie 1 21. ἀρραβὼν wie 1 22. An diese Gedanken knüpfen nun v. 6 – 12 an. Man kann er-

klären: 'Solange unsere Heimat im Leibe ist, d. h. solange wir leben, sind wir fern vom Herrn — denn wir können ihn ja nicht schauen, sondern nur glauben —, deshalb sehnen wir uns, aus dem Leibe auszuwandern, d. h. zu sterben und beim Herrn unsre Heimat zu haben: in beiden Zuständen ist jedenfalls unser Bestreben, ihm zu gefallen, damit wir vor seinem Gericht bestehen.' Das ist in sich gut zusammenhängend und ergibt eine klare Vorstellung: der Tote findet noch vor dem Gericht (also vor der Parusie), d. h. gleich nach dem Tode beim Herrn eine Heimat, in der er sich durch sein Tun dem Herrn wohlgefällig erweisen und somit noch besser auf das Gericht vorbereiten kann. Dies ergänzt eventuell die I 3¹⁵ 5⁵ 11³² 15²⁴ angedeutete Möglichkeit der Errettung von sündigen Christen und von Ungläubigen. Es entsteht aber die große Schwierigkeit, daß dieses tätige Zwischenleben nicht wohl ohne 'Leib' denkbar ist, also der eben dargelegten 'Nacktheit' der Seele, die in solchem Zustande 'schlummert' (I 11⁸⁰ 15⁶. 18. 20. 51 I Th 4¹³⁻¹⁵), direkt widerspricht: auch ist dann nicht einzusehen, weshalb irgendein Christ diesen Zustand seufzend zu fürchten brauchte (4). Die Erklärer, welche v. 2—4 die Bekleidung mit dem neuen Leibe in den Moment des Todes verlegen, finden in diesen Versen 6—8 eine Rechtfertigung ihrer Auffassung, weil sie diesen Gegensatz der Anschauungen dadurch vermeiden. Andere (vgl. Holtzmann ntliche Theol.² II 217) haben ein solches Zwischenleben 'beim Herrn' als ein Vorrecht speziell der Apostel oder (nach Apc 6 9) der Märtyrer angenommen, was hier mit keiner Silbe angedeutet ist, auch dem Zusammenhang widerspricht. Sieht man genauer zu, so steht weder vom Tode noch vom Zwischenzustand etwas da. Die Sehnsucht des Pls richtet sich durchweg auf die Parusie, den Moment des Anziehens eines neuen Leibes (v. 2. 4): das $\theta\alpha\rho\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu$ καὶ εὐδοκῶμεν μᾶλλον v. 8 nimmt das στενάζομεν ἐπιποθοῦντες v. 2 auf. Erst bei der Parusie, wenn wir im Schauen und nicht mehr bloß im Glauben wandeln (vgl. 4 18), sind wir wirklich 'beim Herrn'. Pls rechnet hier noch mit dem Übergang ins Jenseits ohne Tod als dem Normalen. Das einzige Ziel unserer Sehnsucht ist — hier wie dort — der Herr: darum (ὁδὸ καὶ v. 9) ist unser ganzer Ehrgeiz im Streben nach seinem Wohlgefallen beschlossen. Denn auf die Parusie folgt das Gericht für jeden von uns: dort erhält er Lohn und Strafe, je nach seinem Wandel 'im Leibe'; von einem Gericht über die Taten nach der Parusie ist selbstverständlich keine Rede. So kehrt Pls von der Wanderung durch die Eschatologie, zu der ihn der Hinweis auf die Schwere seines Berufs seit 4 14 allmählich veranlaßt hat, wieder zur Ethik und mit v. 11 auch zur Apologie seiner eigenen Person zurück. 6 Der mit $\theta\alpha\rho\rho\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ beginnende Satz bleibt Anakoluth, und v. 8 setzt mit $\theta\alpha\rho\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu$ neu ein. Platos Sokrates redet Phaedon p. 67^c von seinem Tod als einer ἀποδημία. 7 Dieser Gedanke tritt in verwandtem Zusammenhang und anderer Form Rm 8 24 auf, wo die ἐλπίς dem βλέπειν entgegengesetzt wird. εἶδος hier wie Num 12 8 στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. Catene 381 31 = αὐτοφεί unter Verweis auf I 13 12. Theodoret III 314 νῦν αὐτὸν τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρώμεν, τότε δὲ καὶ ὀφόμεθα καὶ συνεσόμεθα. εἶδος heißt sonst das 'Ansehn', welches man hat (also passivisch), hier ist es aktivisch verwendet vom 'Schauen' der Wirklichen. 8 εὐδοκῶ s. zu I 10 5.* Porphyrius de abstin. I 31 ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας τὸν τε ὁρατὸν τοῦτον καὶ σάρκινον. . . γυμνοὶ δὲ καὶ ἀχιτῶνες ἐπὶ τὸ στάδιον ἀναβαίνωμεν τὰ τῆς ψυχῆς Ὀλύμπια ἀγωνιζόμενοι. 9 Die Wendung εἴτε ἐνδ. εἴτε ἐκδ.* soll in diesem Zusammenhang sicherlich besagen: 'ob in oder außer diesem Leibe' also ergänze εἴτε ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι εἴτε ἐκδημοῦντες ἐκ τοῦ σώματος. 10 Man kann konstruieren κομίσσεται τὰ πρὸς ταῦτα, ἃ ἐπραξεν διὰ

wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder (den Lohn) empfangen (für das), was er bei Leibesleben getan hat, Gutes oder Böses. Nun, in dem vollen Bewußtsein der Furcht des Herrn überreden wir Menschen, vor Gott aber sind wir offenbar: ich

τοῦ σώματος εἶτε usw. = 'das was dem entspricht, was er bei Leibesleben getan hat, sei es (das Tun) gut oder böse gewesen'. Aber da κομίζεσθαι τι = 'den Lohn für etwas bekommen' Col 3 25 Eph 6 8 Lev 20 17. 19 begegnet, so ist πρὸς ᾧ ἔπραξεν 'entsprechend dem, was er getan hat' wohl nur gut paulinische Wiederholung des Objektes τὰ διὰ τοῦ σώματος. Der Ausdruck τὰ δ. τ. σ. kann instrumental gefaßt werden 'das durch den Leib vollbrachte' (Heinrici, Schmiedel) oder vom Zustande 'das bei Leibesleben' (Bousset): entscheiden läßt sich das nicht. φανερωθῆναι wie I 4 5 zu verstehen.

Das GERICHT ist mit dem jüngsten Tage untrennbar verbunden. Christus wird als Richter auf dem Tribunal (βῆμα) sitzen II Cor 5 10 I Cor 4 4. 5 (vgl. auch I Cor 1 8 5 5 II Cor 1 14) und im Auftrage Gottes das Gericht abhalten Rm 2 16 (vgl. I Th 3 13), so daß Gott, der nachher die Belohnungen austeilt I Cor 4 5, auch direkt selbst als Richter bezeichnet werden kann Rm 14 10 3 6 (vgl. 2 3. 5. 6) I Cor 5 13 II Th 1 5. Es werden die Taten jedes Menschen, die er bei Leibesleben begangen hat, gute und böse, geprüft: II Cor 5 10 11 15 Rm 2 6 14 12 I Cor 3 13—15 Gal 6 7: die Aussicht auf die göttliche Belohnung und den Ruhm vor Gott soll dem Christen ein Ansporn zum sittlichen Tun sein Gal 6 4. 5. 9 II Cor 1 14 9 8 I Th 2 19. Der Lohn ist nicht für alle gleich, sondern nach der Leistung verschieden I Cor 3 8 II Cor 9 6, ja unbrauchbare Arbeiter im Dienste des Herrn erhalten Strafe, die sie freilich nicht von der Rettung ausschließt I Cor 3 15 5 5. An allen diesen Stellen ist nur vom Gericht über die Christen gesprochen: es wird aber nicht nur ihnen, sondern der ganzen Welt Gericht gehalten, κριθεὶς ὁ θεὸς τὸν κόσμον Rm 3 6 1 18 ff. 2 5—12 I Cor 6 2, ja auch die Engel werden da ihr Urteil empfangen I Cor 6 3. »Unter ἀπώλεια versteht Pls dasselbe, was er II Cor 2 16 7 10 mit θάνατος und Gal 6 8 mit φθορά bezeichnet vgl. II Cor 4 9. Es ist die gänzliche Auflösung, nicht etwa eine ewige *Verdammnis* (Teichmann S. 85). Dies Los wird also alle Nichtchristen treffen (I Cor 1 18 II Cor 2 15. 16 4 3 Ph 1 28 Rm 9 22): und doch predigt Pls bei anderer *Gelegenheit den Universalismus der Gnade Rm 5 12—18 11 32 (vgl. I Tim 2 4) s. auch zu I Cor 15 23. Man könnte so formulieren; für Pls ist der die einen rettende und die andern verdammende Gott der *deus praedicator*, aber der Gott des Allerbarmens, der zuletzt auch die Verstockten und Verworfenen rettet, ist der *deus absconditus*, dessen μυστήριον (Rm 11 25) des Apostels seliger Besitz ist (Rm 11 33). Daß ein Mitglied der Gemeinde Christi, auch wenn es die schlimmste Todsünde begangen hätte, der ἀπώλεια anheimfallen könne, erscheint dem Apostel zwar durchaus möglich, wie die pädagogischen Drohungen I Th 4 6 I Cor 8 11 10 11. 11 II Cor 5 10 beweisen, aber tatsächlich doch unwahrscheinlich, weil der Sünder das πνεῦμα einmal erhalten hat I Cor 3 15 5 5 vgl. 11 32; und daß ein Heide oder Jude auf Grund seiner guten Taten vor Gott wahrhaft gerecht und somit gerettet werden könne, darf man nach den z. St. erörterten Gründen aus Rm 2 10 nicht schließen. Danach ist es verständlich, daß die Christen über Welt und Engel mit zu Gericht sitzen sollen I Cor 6 2. 3. So hat Pls auch hier den absoluten Wert der Glaubensgerechtigkeit gewahrt, insofern sie allein vor der ἀπώλεια schützt, und doch die Forderung sittlichen Tuns und den drohenden Ernst der Abwägung aller bei Leibesleben begangener Taten auch den Christen gegenüber voll aufrechterhalten. Die JÜDISCHE GRUNDLAGE dieser Vorstellungen ist unschwer zu erkennen. Gott erscheint zumeist als Weltenrichter, wie in der klassischen Darstellung Daniels 7 9—12: aber Henoch 51 s f. 62 63 n 69 n ist es der Menschensohn, der auf dem Throne seiner

Herrlichkeit sitzt und dem die Summe des Gerichts übergeben ist (69 27): Auch Hen. 45 3 55 4 61 8 Apc. Bar. 72 Sib. III 286 f. IV Esra 12 32. 33 13 37 begegnet der Messias als Weltenrichter. Es werden die Taten jedes Einzelnen genau geprüft, ohne Ansehn der Person (Ps. Salom. 2 17. 18 Apc. 9 9 Baruch 13 8 Henoch 45 3 50 4 63 8. 9 95 6—7 97 6 ff. 98 100 7. 9. 10) und das gleiche Doppelbild des Gerichtes, wie bei Pls, begegnet uns auch in der jüdischen Literatur. Denn das Gericht ist zumeist identisch mit der Verurteilung der 'Heiden' und der Errettung der Israeliten: Henoch 45 2 kennt das Los der Sünder, die den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben, die also für den Tag des Leidens und der Trübsal aufbewahrt werden (vgl. 41 2) im Gegensatz zu denjenigen, 3 welche meinen herrlichen Namen angefleht haben vgl. c. 46—48. Assumptio Mosis 10 7 Gott . . wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen und alle ihre Götzenbilder vernichten. 8 Dann wirst du glücklich sein, Israel usw. Test. Sim. 6 6 ff. Ps. Sal. 12 7—8 IV Esra 7 17—25. 33—38. 60—61. In den Ps. Salom. wird zwar 9 7—9 das Gericht nach den έργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν nachdrücklich betont, aber gleich danach 9 11 ff. versichert, daß Gott τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸν κύριον gnädig ist, sie von ihren Sünden reinigt und sie nach nur gelegentlicher und zeitweiliger Züchtigung (so 10. 13. 14) errettet und ihnen ewiges Leben gibt. Der Verfasser des IV Esra dagegen schildert zwar in c. 7 die Sünder mehrfach in den für das Heidentum charakteristischen Farben (7 17—25. 33—38. 60—61), aber sein Grundthema ist doch die Klage über das furchtbare Geschick der Sünder überhaupt, zu denen er auch die Mehrzahl des Volkes Israel, ja sich selbst rechnet. Er macht Ernst mit dem Gedanken eines alle treffenden Gerichtes nach den Werken (vgl. Gunkel bei Kautzsch Apokr. des AT II 338). Die paulinische Vorstellung geht über diese Grundlage dadurch hinaus, daß sie an die Stelle der nationalen oder gar parteimäßigen Beschränktheit den Besitz der δικαιοσύνη θεοῦ formaliter und des himmlischen πνεῦμα materialiter als causa sufficiens der Errettung rückt und auf der andern Seite das Gericht nach den Taten modifiziert festhält: δικαιοσύνη kann der Mensch von sich aus nicht gewinnen, sie muß ihm von Gott geschenkt werden (Rm 8 21—26), aber wenn er Christ geworden ist, stellt er in sich das Abbild Christi dar: auch 'in seinem Fleische wird die Sünde überwunden', die 'Regungen des Fleisches werden durch den Geist getötet' und so die 'Rechtforderung des Gesetzes erfüllt' (Rm 8 3. 4. 13): dies ist das Ziel des Christenlebens. Das ist dann nicht mehr ὅτι δικαιοσύνη (Rm 10 3 Ph 3 9), sondern göttliche Gnadenwirkung, aber andererseits doch ein 'Tun', das im Gericht gewogen werden kann, und dessen Leistungen nicht unbelohnt bleiben; dem lässigen Christen aber, der das πνεῦμα durch seine Taten schändet, droht doch möglicherweise der Verlust dieser Ewigkeitsbürgschaft. Wie weit die jüdische Eschatologie ihrerseits wieder durch andere Elemente beeinflusst ist, braucht hier nicht untersucht zu werden: für Pls hat in diesem Falle das zeitgenössische Judentum die Form geliefert, in die er seine darüber so hoch hinausführenden Gedanken gekleidet hat. Zum Ganzen vgl. ETeichmann Paul. Vorstellungen v. Auferstehung u. Gericht 1896 S. 76 ff., Holtzmann Nt Theol. 2 II 211—229, Bousset Judentum 3 S. 257 ff. 275 ff., EdMeyer* Ursprung u. Anfänge des Christentums II 201 ff. betont die persischen Grundlagen. Für griechisch-römische Quellen: s. Rohde Psyche II S. 429 Index s. v. Gericht, Dieterich Nekyia S. 163 ff., LRuhl De mortuorum iudicio (= Religionsgesch. Versuche II 2) 1903.

11 Und indem ich die Furcht vor dem Herrn und seinem v. 10 geschilderten Gericht stets vor Augen habe, ἀνθρώπους πείθμεν; dies heißt entweder 'treiben wir unsern apostolischen Beruf' oder es ist eine uns nicht deutliche Anspielung auf einen Vorwurf. Denn Gal 1 10 findet sich eine ganz ähnliche Wendung, in der Pls das ἀνθρώπους πείθειν von sich zurückweist. Man kann von ihm gesagt haben, er verstehe es wohl, Menschen zu überreden, aber vor Gott werde er nicht bestehn: darauf wäre v. 11 eine

- 12 hoffe aber auch in eurem Gewissen offenbar zu sein. Wir empfehlen uns euch nicht wieder selbst, sondern geben euch Anlaß, euch unser zu rühmen, damit ihr (etwas zu sagen) habt gegen die, welche sich
 13 äußerlicher Dinge rühmen können, aber nicht ihres Herzens. Denn waren wir von Sinnen, (so geschah es) für Gott; sind wir verständig,
 14 (so geschieht es) für euch: denn die Liebe Christi beherrscht uns. Und wir urteilen so: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben.
 15 Und für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst
 16 leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. So kennen wir von jetzt ab niemand mehr dem Fleische nach: wenn wir Christus auch dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn

treffende Antwort. *συνειδήσεων*: wenn ihr euer Gewissen fragt, so gibt es mir recht und erkennt meine Lauterkeit vgl. 4 2. Das zweimalige Verb *φανερωσθαι* zielt bewußt auf *φανερωθήναι* v. 10. 12 Vgl. 3 1. *διδόντες*: Particip als Verbum finitum wie 7 5. 7 8 19. 20. 24 9 11 (s. zu d. St.) Rm 5 11 vgl. Radermacher Gram. ²205 WBauer zu Ign. Eph. 1 1. Statt *ὑπὲρ ἡμῶν* *lesen unsere beiden besten Handschriften SB das unsinnige *ὑπὲρ ὑμῶν*. Wie würdig macht sich hier das reine Selbstbewußtsein des Apostels Luft: 'Ich preise mich euch nicht an, sondern ich verlange von euch, daß ihr auf mich stolz seid! Was ich euch da sage, das könnt ihr den Betreffenden einmal vorhalten, die mir in Äußerlichkeiten überlegen sein mögen, aber nicht im Besitz innerer Kräfte!' *ἐν* ist abhängig von *καυχᾶσθαι* 'welche sich äußerer Dinge und nicht der rechten Herzensverfassung rühmen (Bousset); vgl. I Th 2 17 *ἀπορφανισθέντες ἅψ' ὑμῶν προσώπῳ οὐ καρδίᾳ*, aber auch Gal 2 6. *ἐν προσώπῳ* ist = *κατὰ σάρκα* 11 18 und was damit gemeint ist, wird 11 22 ff. aufgezählt; aber v. 16 legt die Vermutung nahe, daß auch die persönliche (*κατὰ σάρκα*) Bekanntschaft mit Jesus dazu gehört. Der leitende Gedanke für v. 13—16 ist der: (Ich empfehle mich nicht selbst, denn) für mich tue ich überhaupt nichts: bin ich in Ekstase, so gilt das nicht mir, sondern Gott, rede ich Vernunft, so gilt es nicht mir, sondern euch (vgl. 4 15). 14 Denn mich treibt die Liebe Christi, der gewollt hat, daß 15 die Seinen nicht für sich, sondern für ihn leben. 16 Also existiert das ganze Gebiet des *κατὰ σάρκα* nicht mehr für mich, nicht einmal das höchste darin, die vergangene *κατὰ σάρκα*-Existenz Christi.' 13 Reitzenstein Hell. Myst. ³372 faßt v. 13 als volle Parallele zu v. 9: 'das *ἐκστῆναι* in der Vision wird dem *ἐκδημησαι* im Tode vollkommen gleichgesetzt.' Aber das *ἐκστῆναι* taucht hier ganz unvermittelt auf. Es ist möglich, daß die Gegenüberstellung von *ἐκστῆναι* *und *σωφροσύνῃ* durch den Vorwurf veranlaßt war, Pls sei verrückt (11 1. 16. 17. 21. 23 vgl. Mc 3 21): von seinen Ekstasen redet Pls 12 1 ff., aber selbst seine Glossolalie I 14 18 ist nicht für die Gemeinde, sondern für Gott I 14 2. 28. 14 *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* wird man in dem wohl auch mystischen Doppelsinn zu fassen haben, der im Exk. zu I 13 13 festgestellt ist. *συνέχει* 'beherrscht' wie Ph 1 23. *κρίναντας τοῦτο* wie I 10 15 vor einer theologischen Erörterung; *οὕτω* leitet das ganze ein *εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* usw.: dieselbe Erwägung kurz Rm 14 7. 8 Gal 2 20, ausgeführt Rm 6 8—11. Der Form nach ist hier zunächst in v. 14 rein juristisch argumentiert: Christus ist als Stellvertreter für 'alle' gestorben, folglich gelten 'alle' als auf Grund dieser Stellvertretung gestorben. Aber in v. 15 setzt die in den Parallelstellen klarer ausgesprochene mystische Gedankenreihe ein. Nach diesem Tod hat er uns durch seine Auferstehung neues Leben geschenkt (I 15 22), 'die Liebe Gottes

durch das πνεῦμα in unser Herz gegossen' (Rm 5 5), so daß seiner liebevollen Absicht entsprechend (ἵνα) wir dies neue Leben in Betätigung der (pneumatischen) Liebe zum Herrn führen. v. 18 ff. gehen dann zu einer der Opfertheorie entlehnten Betrachtungsweise über, die in Rm 3 25 ff. I Tim 2 6 Parallelen hat. Daß der Stellvertretungsgedanke dem volkstümlichen Recht der hellenistisch-römischen Zeit geläufig gewesen sei, betont Deißmann Licht v. Osten '284 f., 'in Stellvertretung' heißt ὑπέρ (Deißmann ebenda S. 132 5, 285 2); LWenger Die Stellvertretung im Rechte der Papyri 1906. Da v. 17 genau an 15 anschließt, liegt in v. 16 wieder einer der charakteristischen paulinischen Zwischensätze vor wie Rm 7 25 I Cor 15 56. Daß er eine polemische Spitze hat, ist unverkennbar, so gut auch der Anschluß an v. 15 ist. Es wird nicht an den Hauptgedanken 'ich lebe nicht für mich' sondern an den Hilfsgedanken πάντες ἀπέθανον (sc. κατὰ σάρκα) angeknüpft. Und da wird schon durch den Wortlaut wie durch den Zusammenhang von 16^a am meisten die Vermutung nahegelegt, die Gegner hätten sich gerühmt (v. 12) jemanden κατὰ σάρκα, d. h. in irdischer, weltlicher Beziehung, gut zu kennen: v. 16^b ergänzt diese Vermutung dahin, dieser Jemand sei Christus selbst. Dann ist mit einem Schlage die Situation vor uns, die wir aus dem Galaterbrief 1. 2 am besten kennen: die Judaisten, unterstützt durch Jünger Jesu, greifen den Pls an, 'weil er ja gar nicht den Herrn persönlich gekannt habe'. Darauf antwortete Pls: Durch Christi Tod sind alle gestorben, also gibt es für mich niemand mehr, dessen irdische Umstände mich irgendwie kümmern: selbst die Umstände des irdischen Lebens Christi nicht. Auf diese schärfste Spitze läuft die Argumentation zweifellos mit wohl berechneter Absicht hinaus. Aber auch das Vorangehende muß eine besondere Spitze haben: denn hätte Pls nur auf Christus exemplifizieren wollen, so hätte er den Umweg über das πάντες ἀπέθανον nicht gebraucht und sich bloß auf Christi Tod berufen können. Er will also in v. 16^a auch irgendwelche irdischen καυχήματα gewisser Leute treffen und setzt dann darauf als Höchstes die Ablehnung der Kenntnis vom irdischen Jesus. Nun pflegt man aber an den εἰ-Satz die Frage zu richten, ob er über eine Bekanntschaft des Pls mit Jesus Aufschluß gebe. Er hat nicht die Form des Irrealis (εἰ ἔγνωμεν), sondern die des Realis, und rein sprachlich ist es erlaubt und naheliegend, ihn zu verstehen: 'Wenn ich auch, wie es ja der Fall ist, Christus einst persönlich gekannt habe, so mache ich jetzt davon keinen Gebrauch' usw. Aber schon Heinrici hat betont, daß ein gelegentliches Sehen Christi bei dessen Anwesenheit in Jerusalem (und um mehr kann es sich nicht handeln) hier nicht mit dem schwerwiegenden Wort ἐγνωμέναι bezeichnet sein könne. Reitzenstein hat in seiner ausführlichen Behandlung unsere Stelle (hell. Myst. 373 ff.) das noch stärker unterstrichen und auch die in der 1. Auflage dieses Kommentars vorgetragene Vermutung, Pls setze hier sein gelegentliches Sehen Jesu übertreibend durch ἐγνωμέναι dem Verkehr der Jünger mit Jesus gleich, als dem Zusammenhang und seiner Haltung Gal 1. 2 widersprechend abgelehnt; mit Recht. Dann tritt die zweite sprachliche Möglichkeit des hypothetischen Realis (wie Gal 5 11) ein: 'gesetzt auch, ich habe Christus κατὰ σάρκα gekannt' — wobei über die Tatsächlichkeit gar nichts ausgesagt wird. Reitzenstein verweist auf Xenoph. Mem. II, 2, 7 εἰ καὶ ταῦτα πάντα πεποιήκε . . , οὐδεὶς ἂν δύναιτο αὐτῆς ἀνασχέσθαι τὴν χαλεπότητα und Eurip. Suppl. 528 εἰ γάρ τι καὶ πεπόνθατ' Ἀργείων ὑπο· τεθνᾶσι als Parallelen. Übrigens darf man wohl auch daran erinnern, daß das hier redende ἡμεῖς von 14 an zwar Pls ist, aber doch jeden wahren Christen meint, also auch in v. 16 eine Form gewählt werden mußte, die für persönliche Bekannte Jesu wie für Nichtbekannte gleichmäßig zutraf. Die vielfach vertretene Er-

17 jetzt nicht mehr (so). Also, wenn jemand in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf, das Alte ist vergangen, siehe es ist Neues geworden.
 18 Das alles aber kommt von Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat und uns in den Dienst der Versöhnung gestellt, da Gott es war, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete, und unter uns das Wort von der
 20 Versöhnung aufrichtete. Für Christus also wirken wir, indem Gott gleichsam durch uns(ern Mund) predigt: Wir bitten euch für Christus:
 21 Laßt euch mit Gott versöhnen! Den, der Sünde nicht kannte; hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottesgerechtigkeit durch ihn
 22 würden. Und daran arbeiten wir mit und ermahnen euch auch, daß ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfanget. Denn er sagt: »Zur
 23 willkommenen Zeit habe ich dich erhört und am Tage des Heils dir
 24 geholfen«. Sieh, jetzt ist die »willkommene Zeit«, sieh, jetzt ist der
 25 »Tag des Heils«. — Und niemand geben wir in nichts Anstoß, damit
 26 nicht der Dienst verlästert werde, sondern in allem empfehlen wir uns

*klärung 'wenn ich auch früher einem fleischlichen (jüdischen) Messiasideal gehuldigt habe' widerspricht dem Zusammenhang, der unzweifelhaft von Jesus Christus redet; dann muß man schon zu der Hypothese greifen, Pls habe nach seiner Bekehrung anfänglich auch im judaistischen Sinne von Christus gepredigt und erst allmählich sich zum Universalismus entwickelt: Pls behauptet Gal 1 15—17 direkt das Gegenteil; er kennt seit der Bekehrung nur den erhöhten Herrn. Vgl. Holtzmann ntliche Theol.² II 68. $\nu\upsilon\nu$ ist der Moment
 *der Bekehrung wie Rm 5 9. 11 7 6 vgl. Rm 3 21. Mit 17 wird über den speziellen in v. 16 behandelten Fall hinaus die allgemeine Folgerung aus dem v. 14. 15 besprochenen mystischen Sterben und Auferstehen gegeben (vgl. Gal 6 15 Rm 8 10), aber ohne die in v. 15 im Vordergrund stehende Betonung der $\alpha\lambda\alpha\gamma\eta$: es ist die ausschließende Gegensätzlichkeit des Lebens in der „alten“ Welt und des „neuen“ Lebens in Christus: die beiden Lebensformen sind
 *durch einen Tod geschieden. Im Folgenden mischen sich Schilderung der Gottestat mit der Betonung des göttlichen Ursprungs seines apostolischen Berufs (v. 18. 20) und Ermahnungen an die Korinther (v. 20 6 1) ohne erkennbaren Gedankenfortschritt und klaren Zusammenhang. 18—19 Der Urheber von alledem ist Gott, dem ich auch meine Sendung verdanke (apologetisch! vgl. 3 5 4 7): bei der rekapitulierenden Umschreibung der göttlichen Tat läuft dem Apostel der hier neue Begriff $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$ unter, dem nun in v. 19—21 eine nähere Erläuterung gewidmet ist, die aber auch in zwei Absätzen v. 19. 21 geboten und durch eine Ermahnung v. 20 unterbrochen wird. 18 $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ = diese Umwandlung in eine neue Kreatur. $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ = uns Menschen, wie v. 19 $\epsilon\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$, v. 21 (vgl. Rm 5 10); dagegen $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ 'mir' wie v. 20 $\pi\epsilon\sigma\beta\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu$, $\delta\epsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha$. Die $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\varsigma$ ist das Apostelamt 3 8. 4 1 6 3. V. 19 führt das Zustandekommen der $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$ näher aus. $\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\tau\iota\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ .\ .\ \eta\nu = \acute{\omega}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ .\ .\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ vgl. Bläß⁵ § 396. $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ ist = $\delta\iota\acute{\alpha}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ v. 18 und dies nach Rm 5 10 = $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\acute{\omicron}\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, nicht 'durch den erhöhten Christus' (wie Schettler Durch Christus 21 meint). Die Versöhnung bestand darin, daß Gott sich entschloß, den Angehörigen des $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ die Sünden nicht anzurechnen: durch diesen Entschluß beseitigte er die 'Feindschaft' und den 'Zorn' auf seiner Seite, d. h. er versöhnte sich. Die Kunde von seiner nunmehrigen gnädigen Gesinnung verbreitete er durch

seine Apostel unter den Menschen. θέμενος ist Fortführung von ἦν καταλλάσσων: hier kann man sehen, wie das Partizip an die Stelle eines Verbum finitum tritt vgl. 12. 20 ὑπὲρ Χριστοῦ = 'für die Sache Christi' (vgl. Eph 6 20), der ja als der Versöhner (ἐν Χριστῷ v. 19) bezeichnet ist: Pls ist προσβευτῆς Χριστοῦ 'Gesandter Christi'. Das scheint hier noch näher zu liegen als 'an Stelle Christi' (Bousset), was eine Parallele zu ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος bilden würde. Der Imperativ καταλλάγῃτε beweist, daß von den Menschen nun verlangt wird, jetzt von sich aus den (zweiten) Schritt zur Versöhnung zu tun d. h. sie anzunehmen, nachdem Gott den ersten und wesentlichen getan hat, nämlich die objektive Tatsache der Sündenvergebung geschaffen. Es ist also das καταλλάσσειν wie zu Rm 5 10 bemerkt, in erster Linie eine Sinnesänderung Gottes: natürlich ist (wie bei jeder Versöhnung) auch eine Sinnesänderung des andern Komponenten, des Menschen, nötig, denn wenn er bei seinem Haß gegen Gott bleibt, so kommt in der Tat keine καταλλάγῃ zustande; aber diese Handlung des Menschen kommt erst in zweiter Linie. 21 Nochmals wird eindringlich die Weise der Versöhnung geschildert, offenbar in der (Rm 5 8 Gal 2 20 auch direkt ausgesprochenen) Absicht, sie als einen Akt der Liebe Gottes zu charakterisieren, der als solcher die Menschen ergreifen muß. ἀμαρτίαν ἐποίησεν: das Substantiv wie gleich nachher δικαιοσύνη θεοῦ und Gal 3 13 κατάρα prägnant 'Träger der ἀμαρτία, δικαιοσύνη, κατάρα', im Ausdruck die Innigkeit der Verbindung des Trägers mit dem Getragenen betonend. Gott hat den sündlosen Jesus mit unserer Sünde beladen (und als unsern Stellvertreter an unserer Statt mit dem Tode bestraft Rm 3 25 5 8 I Cor 15 3 Gal 3 13 und so durch ihn als ἱλαστήριον unsere Schuld gesühnt Rm 3 25), so daß wir nun die Gerechtigkeit Gottes (s. zu Rm 10 3) empfangen können, wenn wir in die Gemeinschaft mit Christus (ἐν αὐτῷ) treten (Rm 8 3 und oben S. 123 im Exk.). Unsere Sünden werden dann als durch Christus abgebußt betrachtet und uns dementsprechend nicht mehr angerechnet, Vgl. zu Rm 3 25 und über Jesu Sündlosigkeit zu Rm 8 3. Holtzmann ntliche Theol.² II 106 ff. VI 1—2 schließen* unmittelbar an 5 20 an und führen den dort unvermittelt auftauchenden Gedanken des παρακαλεῖν verstärkt weiter: wir sehen bisher noch keinen Anlaß zu der Mahnung und verstehen deshalb auch ihr engeres praktisches Ziel nicht. 1 καὶ wie Rm 3 7. εἰς κενόν würden die Korinther diese Gnade der Versöhnung annehmen, wenn sie der ersten Begeisterung für das Christentum keinen religiösen und sittlichen Aufstieg folgen ließen und sich also der Gnade unwürdig machten (s. 13 5 vgl. Gal 3 4). 2 λέγει erg. (aus v. 1) ὁ θεός. Die Stelle Is 49 8 nach dem Wortlaut der LXX ist als 'Spruch' ohne Rücksicht auf den Zusammenhang bei Jesaias zitiert als Ermahnung, die günstige Zeit zur Fruchtbarmachung der Gnade zu benutzen. V. 3—13:* Völlig abrupt, obwohl das Partizip δίδοντες notdürftig eine syntaktische Verbindung herstellt, wird die eben begonnene Ermahnung fallen gelassen und in der Selbstverteidigung fortgefahren, die seit c. 3 in immer neuen Ansätzen (3 1 4 1. 7) geführt wird. Mit συνιστάνοντες ἑαυτοὺς wird deutlich auf den einheitlichen Zusammenhang aller dieser apologetischen Ausführungen hingewiesen (vgl. 3 1 4 2 5 12 vgl. 10 12. 18); inhaltlich verwandt ist die Aufzählung 11 23—33. Windisch 202 vermutet, daß zwischen v. 2 und 3 ein Übergangspassus oder noch mehr ausgefallen sei, weil ihm das Fehlen des Anschlusses unerträglich erscheint. Nirgendwo finden wir dies plötzliche Umspringen von einem Thema zum andern so stark hervortretend wie in II Cor, Parallelen bietet Gal: beide Briefe sind in tiefster innerer Erregung geschrieben, und das dürfte die ausreichende Erklärung liefern. V. 3 δίδοντες: das Verbum ist παρακαλοῦμεν v. 1. Die Leidensliste v. 4—10 wird allmählich

als Diener Gottes: In viel Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Bedräng-
 5 nissen, in Schlägen, im Gefängnis, in Unruhen, in Mühen, in Nacht-
 6 wachen, in Fasten, in Reinheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Güte,
 7 in heiligem Geiste, in ungeheuchelter Liebe, in der Predigt der Wahr-
 heit, in der Kraft Gottes: mit den Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten
 8 und zur Linken, mit Ehre und Schande, mit Lästerung und Lob, als
 9 irreführend und wahr, als unbekannt und wohlbekannt, als sterbend und
 10 siehe, wir leben, als gezüchtigt und (doch) nicht getötet, als trauernd,
 doch allezeit fröhlich, als Bettler, doch viele beschenkend, als nichts
 besitzend und alles umfassend.

11 Unser Mund hat sich geöffnet gegen euch, ihr Korinther, unser
 12 Herz ist weit geworden. Bei uns seid ihr nicht in der Enge, in der
 13 Enge seid ihr in euren (eigenen) Herzen! Nun gebt mir dasselbe zum
 Lohne, wie zu (meinen) Kindern rede ich (zu euch), und werdet auch
 ihr weit!

14 Zieht nicht mit Ungläubigen am ungleichen Joch: was haben denn
 Gerechtigkeit und Frevel mit einander zu tun, oder was Licht und
 15 Finsternis gemein? Wie stimmt Christus mit Beliar, welcher Teil hat
 16 der Gläubige mit dem Ungläubigen? Welche Gemeinschaft der Tempel
 Gottes mit den Götzen? Wir sind ja doch der Tempel des lebendigen
 Gottes, wie Gott (selbst) gesagt hat: »Ich will in ihnen wohnen
 »und wandeln und werde ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein.
 17 »Drum gehet aus ihrer Mitte heraus und sondert euch ab, spricht der
 »Herr, und Unreines rühret nicht an; und (dann) will ich euch auf-
 18 »nehmen, und will euch ein Vater sein und ihr sollt mir Söhne und
 7 »Töchter sein, spricht der Herr, der Allmächtige«. Da wir nun diese
 Verheißungen haben, Geliebte, wollen wir uns reinigen von jeder Be-
 fleckung des Fleisches und Geistes, und (unsere) Heiligung vollenden
 in Gottesfurcht.

von v. 6 an kunstvoll mit einer Liste von Tugenden und Vorzügen durch-
 *webt und bringt von v. 6 an wirkungsvolle Antithesen. 5 *νηστείας* vgl. zu
 I 9 4: es bildet als ein Mittelding den Übergang von den Leiden zu den
 Tugenden. 7 *διὰ τῶν ὁπλῶν* kann vom Mittel verstanden werden: ich pre-
 dige 'vermittelst der Waffen', aber ebensogut auch wie die folgenden *διὰ*
 vom Zustand 'angetan mit den Waffen'. Dasselbe Bild Rm 6 13, wo man
 deutlich sieht, was *ὅπλα δικαιοσύνης* sind vgl. auch Rm 13 12 II Cor 10 4.
 Links ist der Schild, rechts das Schwert. 8 *διὰ δόξης* bis 9 *ἐπιγινωσκόμενοι*
 schildert die verschiedenartige Aufnahme und Beurteilung des Pls bei den
 Menschen. *ὡς* wie 9 f. zeigt, nicht 'als ob' vom Anschein, sondern 'als' vom
 tatsächlichen Zustand: 'ich gelte den einen als Betrüger, den andern als
 Mann der Wahrheit'. 9 *ἀγνοούμενος* ist von dem man nichts weiß', obscur.
 Andere, die *ἐπιγινώσκοντες*, haben ihm ins Herz gesehen. *ἀποθνήσκοντες* vgl.
 4 11. *παιδευόμενοι* vgl. Ps 117 18. *πειραζόμενοι* lesen DG Ambst (ob Chrys?
 p. 525^c *ἀπὸ τῶν πειρασμῶν*). 10 *χαίροντες* 7 4 Rm 14 17 15 13 I Th 1 6 5 16 Ph
 1 4 4 4 u. ö. *πλουτίζοντες* geistig vgl. 8 9 I 1 5 4 8 Rm 11 12. 33. *πάντα*
κατέχοντες vgl. I 3 22. Diese ganze Aufzählung mit ihren Partizipien ist
 grammatisch durch *συνιστάντοντες* regiert, tatsächlich aber durch den aus

συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι erwachsenden Begriff 'ich führe mein Apostelamt durch unter den folgenden Zuständen'. „Die Rhetorik ist ganz die der Diatribe, wahrscheinlich sind manche der Antithesen hellenistisches Lehngut.“ (Windisch 209. Bultmann Stil d. paul. Predigt. 80 vgl. 27 ff.: s. unten S. 164 Anhang). Mit prachtvollem Schwung schließt dies stolze Preislied seiner Tätigkeit, das sich kühn über die anerzogene Bescheidenheit des Durchschnittsmenschen erhebt. Darum das Nachwort v. 11: Ich habe einmal* offen und laut geredet! mein Herz ist weit geworden bei der Betrachtung meines herrlichen Berufes und vergißt alles Kleinliche. Κορίνθιοι wie Ph 4 15 Gal 3 1. 12 Ihr werdet nicht von mir (in meinem Herzen) engherzig beurteilt, sondern ihr seid die engherzigen, die ihr mit nörgelndem Zweifel allerlei Quisquilien kritisch zusammenträgt, statt euch dem Eindruck meiner* Persönlichkeit hinzugeben. στενοχωρεῖν heißt 'beengen', der spezielle Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhang, analog πλατύνειν. Nach Ps 118³² darf man nicht erklären. Hier ist von engem und weitem Herzen die Rede, Pls hat das letztere und wünscht es v. 13 auch den Korinthern: der Anschluß von v. 11 an v. 3—10 legt die oben gebotene Auffassung nahe. Die Deutung 'Liebe' — 'Lieblosigkeit' (Heinrici) kommt dem ziemlich nahe, 'Beruhigung, Zuversicht' — 'Argwohn' (Schmiedel) scheint weniger dem Zusammenhang zu entsprechen. 13 τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν ist eine Art inneres Objekt zu πλατύνθητε = τὸν αὐτὸν πλατυσμὸν ὡς ἀντιμισθίαν. ὡς τέκνοις wie I 4 14 Gal 4 19: die Anrede ist auch ein Zeichen der πλατεῖα καρδία. Völlig abrupt setzt v. 14—7, 1 die Fortsetzung der v. 2 begonnenen Ermahnungen* ein: wir haben uns hinter v. 13 eine lange Pause im Diktieren zu denken. Vgl. EStange Z. f. ntliche Wiss. 18, 109 ff. Prägnante Redewendung ἑτεροζυγούντες διὰ τοῦ συζυγεῖν ἀπίστοις (Schmiedel); vgl. Dt 22 10. Worauf sich das im einzelnen bezieht, können wir wieder nicht sagen: Vermutungen lassen sich auf Grund von I 5 9 ff. 6. 8. 10 14 ff. aufstellen. In rhetorischen Fragen wird dann die Unmöglichkeit des Zusammenwirkens des Christen mit dem Heiden (denn um ihn, nicht um den Juden handelt es sich: v. 16) zu Gemüte geführt. 15 Βελίαρ (schlechter bezeugte Varianten Βελιαν D⁸⁷K, Βελιάλ min vg Tert, Βελιαβ G⁶⁷d) ist in der nachatlichen jüdischen Literatur ein beliebter Teufelsname: z. B. Test. XII Patr. Ruben 2. 4. 6. u. ö. Sibyll. III 63 u. ö. vgl. Kautzsch Apokr. d. AT. II Index s. v. Baudissin in Hauck* Realenc. II 548 f. Entstanden aus hebr. בְּלִיַּץ Bosheit, Nichtsnutzigkeit mit Umwandlung des λ zu ρ zur Dissimilation. Eine besondere Spitze bekommt die Stelle, wenn Pls Beliar in der Rolle des 'Antichristen' kennt (Bousset Judentum³ 334. 255): dann ist der Sinn; 'wie stimmt der Messias zum Antimessias.' 16 Vgl. Ex 23 1 οὐ συγκαταθήσῃ μετὰ τοῦ ἀδίκου. εἰδῶλων: logisch genau müßte es εἰδωλείων heißen. Das Bild vom ναὸς θεοῦ bringt den Pls sofort auf eine weitere Anwendung: der Christ ist ein Tempel Gottes vgl. I 3 16 6 19; dafür wird noch ein Beweis aus dem AT erbracht. Das Zitat ist kombiniert aus Ez 37 27 καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεὸς καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός und Lev 26 12 καὶ ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῖν θεὸς καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός. Daran schließt sich ein weiteres Zitatmosaik, in welchem die Paränese des Apostels sich fortsetzt: zuerst 17^a ist Is 52 11^b zitiert, und λέγει κύριος (aus Is 52 4?) angehängt, dann folgt aus Is 52 11^a καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἀπιεσθε und aus Ez 20 34 καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς. v. 18 ist ganz frei nach II Reg 7 14 gebildet; ob καὶ θυγατέρας aus Is 43 8 stammt, ist sehr fraglich. Das häufige Schlußwort steht u. a. II Reg 7 8. Übrigens kommt παντοκράτωρ im NT nur hier und in der Apc vor. VIII 1 Diese in v. 17^b—18 ausgesprochenen Verheißungen Gottes sind an die v. 16—17^a dargelegten Bedingungen geknüpft,

2 Gebt uns Raum (bei euch)! Niemandem haben wir Unrecht ge-
 3 tan, niemand zugrunde gerichtet, niemand übervorteilt. Das sage ich
 nicht, um zu verurteilen: ich habe ja (schon) vorher gesagt, daß 'ihr
 in unserm Herzen seid', mit uns verbunden auf Sterben und Leben.
 4 Ich habe viel Zutrauen zu euch, ich mache viel Rühmens von euch:
 erfüllt bin ich von Trost, übervoll von Freude bei all unsrer Trübsal.

5 Denn als wir nach Mazedonien kamen, fand mein Fleisch keine
 Ruhe, sondern in allem (gab's) Trübsal: außen Kämpfe, innen Ängste.
 6 Aber Gott, »der die niedrigen tröstet«, hat auch uns getröstet durch die
 7 Ankunft des Titus: aber nicht nur durch seine Ankunft, sondern auch
 durch den Trost, mit dem er bei euch getröstet war; denn er be-
 richtete uns von eurer Sehnsucht, eurer Klage, eurem Eifer für mich,
 8 so daß ich nur noch mehr Freude empfand. Denn, wenn ich euch
 auch in dem Briefe betrübt habe, so bereue ich das nicht: (ja,) wenn
 ich es auch bereute, so sehe ich (doch), daß jener Brief, wenn er euch
 9 auch zeitweilig betrübte — so freue ich mich (doch) jetzt, nicht, daß
 ihr euch betrübt habt, sondern, daß die Betrübnis euch zur Reue ge-
 führt hat. Denn ihr habt euch nach Gottes Sinn betrübt, so daß ihr

also erfüllt diese, so werden euch jene zuteil werden. Wenn man πνεῦμα hier als den üblichen paulinischen Terminus versteht, so ergibt sich eine Schwierigkeit: das πνεῦμα kann doch, seinem Wesen nach, nicht befleckt werden! Das hat schon Marcion eingesehen und deshalb durch Konjekturen πνεύματος in αἵματος geändert s. Tertullian adv. Marc. V 12: neuere Gelehrte haben an dem ganzen Begriff, auch an μολυσμός σαρκός Anstoß genommen, da die σὰρξ als solche von Natur befleckt sei und überhaupt nicht gereinigt, sondern nur getötet werden könne (s. Schmiedel Exk. z. St. u. Windisch 218 f.). Indessen genügt die Annahme, Pls meine hier σὰρξ καὶ πνεῦμα nicht im technischen Sinne, sondern im populären 'Leib und Seele', um diese Schwierigkeiten zu beseitigen. So ist ἀσθένεια τῆς σαρκός Rm 6 19 wenigstens annähernd 'korrekt' so viel wie 'das Unvermögen des Fleisches, Höheres zu verstehen', aber Gal 4 13. 14 ist es ganz populär 'ein Schwächezustand, eine Krankheit des Leibes'; ganz analog kann μολυσμός σαρκός eine physische oder moralische Befleckung des Leibes sein, zumal Pls gleich hinterher v. 5 völlig unbefangen von einer Erholung (!) für seine σὰρξ redet (vgl. 2 13). Daß Pls diesen Sprachgebrauch auch sonst kennt, ist in den Exkursen zu Rm 7 14 und 8 11 gezeigt worden: was er sich vermutlich unter μολυσμός σαρκός denkt, ist z. B. aus I 6 12 ff. zu ersehen. Das Gegenteil ist I 7 31 gesagt: ἀγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι vgl. I Th 5 23. Aber vielen Kritikern wird es leichter, an eine Interpolation zu glauben, als an eine unschematische Ausdrucksweise des Pls. Da nun mit v. 2 wiederum abrupt eine neue Gedankenreihe einsetzt, welche an 6 13 vortrefflich anschließt, so hat man die störende Partie 6 14—7 1 unter fernerer Berufung auf den 'unpaulinischen' μολυσμός σ. κ. π. und einige ἀπαξ λεγόμενα für unecht erklärt, oder unter Verzicht auf letztere Argumente für einen Teil eines verlorenen echten Plsbriefes (s. Clemen Paulus I 77 f. Heinrici z. St. Windisch 220. Auch Schmiedel Exk. z. St., der aber dabei μολυσμός σ. κ. π. *für spätere Änderung oder Zusatz hält). Daß die Unterbrechung des Zusammenhanges zwischen 6 13 und 7 1 hart ist, muß unbedingt zugegeben werden: aber es ist, wie schon aus dem zu 6 3—13 Bemerkten ersichtlich, nicht die

einzige der Art, und die gelegentlich starke schriftstellerische Ungelenkigkeit des Pls, die so seltsam mit seiner an andern Stellen hervortretenden Meisterschaft in der Rede kontrastiert, ist eine bekannte Tatsache, auf deren Rechnung wir 6 14—7 1 eher setzen dürfen, als auf die von der Kritik aufgewirbelten 'fliegenden Blätter', die sich an verschiedenen Stellen des NT so wunderliche Ruheplätze ausgesucht haben sollen. v. 2—5 Pls bricht die Ermahnungen ab, und wieder erklingt wie schon 6 11—18 der Ton herzlichsten Verbens um die Seelen der Korinther, vermischt mit Beteuerungen der eigenen Aufrichtigkeit und innigen Zuneigung. v. 2 knüpft auch im Ausdruck χωρίσατε an das στενοχωρεῖσθε von 6 12 an: 'gebt uns Raum in eurem Herzen'. Dann werden Vorwürfe zurückgewiesen, die Pls wohl in verschärfter Form gibt: aber πλεονεκτεῖν begegnet 12 17. 18 wieder. 3 Mit dieser Zurückweisung will ich über eure Gesinnung, die mir derartiges vorwerfen konnte, kein vernichtendes Urteil aussprechen: dazu habe ich euch zu lieb, das wißt ihr. προεῖρηκα wohl eher auf 3 2 als auf 6 11 (oder gar 4 12 oder* 1 6, wie Windisch meint) zu beziehen. Der Gedanke an euch begleitet mich im Sterben und Leben. Und in immer steigender Wärme 4 betont der Apostel sein Vertrauen und seinen freudigen Stolz auf die Korinther. παρηγοία ist hier das freimütige Reden auf Grund des Vertrauens, daß die Worte richtig aufgenommen werden. Und dies Zutrauen trog ihn nicht, denn (v. 5) als er in Mazedonien in größter Angst, äußerer und innerer Bedrängnis saß, brachte (v. 6) Titus gute Nachrichten aus Korinth. v. 5—16 knüpft wieder an die 2 13 zuletzt erwähnte Reise nach Mazedonien an, so daß 3 1—7 4 als ein großer Exkurs erscheint, in dem, durch 2 14—17 veranlaßt, ein Gedanke den andern erzeugt hat. Jetzt wird auch die Angelegenheit des Tränenbriefes (2 8—9) wieder behandelt und als durch Titus' Bescheid glücklich erledigt bezeichnet: Pls hat volles Vertrauen zu den Korinthern. Die enge Verbindung von v. 5 ff. mit v. 4 ist aber deutlich (παρκαλήσει 4 = παρακαλῶν 6, παρεκάλεσεν 6 und παρακλήσει 7, χαρᾷ 4 = χαρῇ 17, θλίψει 4 = θλιβόμενοι 5), so daß hier den Interpolationshypothesen, die 7 5 an 2 13 anschließen wollen, besondere Schwierigkeiten entgegenstehen. 5 Für σάρξ steht 2 13 πνεῦμα: stünde 7 5 in einer unbequemen Stelle oder in einem andern Briefe, so würde diese Differenz im Ausdruck für viele ein Hauptargument für die Unechtheit sein. 6 ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς nach Is 49 13 vgl. 1 9. 7 Statt 'durch den Trost, den er mir von euch überbrachte' ist gesagt 'durch den Trost, den er bei euch erhalten hatte', d. h. er hatte dort den Umschwung der Stimmung mit eigenen Augen gesehen, welcher durch den 'Zwischenbrief' (s. Exk. zu 2 1) herbeigeführt worden war. ἐφ' ἡμῖν kann hier 'bei euch' oder 'über euch' bedeuten. ἀναγγέλλων Nom. absolutus des Partizips (Raderm. Gram. 2 219) statt ἀναγγέλλοντος αὐτοῦ = 'da er berichtete' vgl. 5 12 und zu 9 11. Der Satzbau in v. 8 ist verwirrt: der mit εἰ καὶ μετεμελόμην beginnende Gedanke wird durch 9 νῦν χαίρω gut weitergeführt, aber dazwischen steht ein nicht durchgeführter Versuch, dasselbe anders zu sagen: 'so sehe ich doch, daß jener Brief, wenn er euch auch momentan betrübte' — 'seine segensreichen Folgen gehabt hat' sollte etwa folgen, statt dessen mit νῦν χαίρω neuer Ansatz: so bei der durch B sa D Amb vertretenen Lesart βλέπω. Das videns der Vulgata ist Erleichterung der Übersetzung. Die Mehrzahl der Zeugen SC bo G KLP pe go Chr liest βλέπω γάρ: dann haben wir eine abgebrochene Anmerkung vor uns 'ich sehe nämlich, daß jener Brief, wenn er euch auch momentan betrübte', — 'seine segensreichen Folgen gehabt hat' sollte auch hier folgen, dann die Parenthese geschlossen werden und mit νῦν χαίρω der Nachsatz zu dem Vordersatz εἰ καὶ μετεμελόμην folgen. πρὸς ὥραν Gal 2 5 I Th 2 17 Phm 15. 9—10 κατὰ θεόν 'wie sie Gottes Willen

10 in keiner Weise von uns geschädigt wurdet. Denn die Betrübniß nach
 Gottes Sinn schafft eine Reue zum Heile, die nimmer reut; aber die
 11 Betrübniß der Welt schafft den Tod. Denn sieh, eben dies sich Be-
 trüben nach Gottes Sinn, was hat es (in) euch guten Willen geschafft,
 ja Entschuldigung, ja Unwillen, ja Furcht, ja Sehnsucht, ja Eifer, ja
 Bestrafung. Durch alles habt ihr den Beweis geliefert, daß ihr rein
 12 seid in der Sache. Wenn ich euch also auch geschrieben habe, (so ge-
 geschah das) nicht wegen des Beleidigers und nicht wegen des Beleidigten,
 sondern damit euer guter Wille für uns offenbar werde bei euch vor
 13 Gott. Das hat uns getröstet. Außer (diesem) unserm Trost haben wir
 uns aber noch viel mehr gefreut über die Freude des Titus, daß sein
 14 Geist von euch allen erquickt worden ist, daß ich nicht zu Schanden
 geworden bin, wenn ich ihm etwas rühmendes über euch gesagt habe,
 sondern so wie wir zu euch bei allem die Wahrheit gesprochen haben,
 15 so ist auch unser Rühmen vor Titus Wahrheit geworden. Und sein
 Herz ist (nun) noch mehr euch geneigt, wenn er an euer aller Gehor-
 sam gedenkt, wie ihr ihn mit Furcht und Zittern aufgenommen habt.
 16 Ich freue mich, daß ich in allem Zutrauen zu euch habe(n kann).

8 Wir geben euch aber Kunde, ihr Brüder, von der Gnade Gottes, die
 2 den Gemeinden Mazedoniens gegeben ist, daß (nämlich) bei reicher
 Bewährung in Trübsal der Überschwang ihrer Freude und ihre tief-
 gründige Armut sich in eine Fülle von Reichtum schlichter Güte er-
 3 gossen hat. Denn nach Vermögen, ich bezeuge es, und über Vermögen
 4 haben sie unaufgefordert uns vielfältig zugeredet und sich die Gnade
 5 erbeten und die Teilnahme an dem Dienst für die Heiligen, und nicht
 (nur gehandelt) wie wir gehofft hatten, sondern sich selbst gegeben
 6 (in) erst(er Linie) dem Herrn und (dann) uns durch Gottes Willen, so
 daß wir dem Titus zuredeten, er möge, wie er vorher angefangen habe,

entspricht' vgl. Rm 8 27 Gal 1 4. ἵνα consecutiv Radermacher Gram. ² 191 f. Ein ζημιούσθαι der Korinther wäre eingetreten, wenn sie sich der τοῦ χόσμου λύπη ergeben hätten. Diese muß, wie der Gegensatz zeigt, die v. 11 geschilderten Wirkungen nicht haben: sie kann also nur in Ärger über den Brief und daraus erwachsender Steigerung der Abneigung gegen seinen Verfasser, d. h. in Haß und Ungerechtigkeit bestehen. Soweit wir die Korinther durch die Plsbrieve kennen, war das allerdings ernsthaft zu fürchten. Der θάνατος v. 10 als Resultat muß in erster Linie Verlust des Heiles sein, der durch ein solches Wachsen der ethischen Mängel eventuell verursacht worden wäre vgl. 2 16. Der Gedanke ist parallel Rm 1 32 6 16. 21. 28 7 5 I Cor 6 9. 10 Gal 5 21. Daß sich die Korinther zu Tode grämen oder aus Verzweiflung über das dem Apostel angetane Unrecht Selbstmord begehen würden (vgl. 2 7), hatte Pls sicher nicht gefürchtet. Ähnlich Test. XII Patr. Gad 5. *μετάνοια ἀμεταμέλητος ist ein schönes paulinisches Oxymoron. 11 Das bloße ἀλλά steigernd, zu ergänzen οὐδὲ μόνον τοῦτο. Eine ähnliche Reihe von Satzgliedern mit ἀλλά bei Epiphan. haer. 66, 46 6, Epictet III 9 10 IV 11 19. Blaß ⁵ § 448, 6. ἀπολογίαν; sie haben ihre Entschuldigungsgründe dem Titus vorgetragen, was sie bei 'Verstocktheit' nicht für nötig gehalten hätten. ἀγανάκτησιν über die Tat. φόβον vor dem Unwillen des Pls und ἐπιπόθησιν,

ζῆλον, ihn zu beseitigen, was durch die ἐκδίκησις geschah. ἄγνός rein, schuldlos, nicht etwa bloß geschlechtlich 'keusch' vgl. I Tim 5²² I Clem. 1³ 29¹ 48⁵ u. ö. τῷ πράγματι gehört zu ἄγνός: 'rein in bezug auf die Tat' Kühner-Gerth I S. 440, 12. 12 Über das dem Pls zugefügte Unrecht vgl. Exk. zu 21. Der ἀδικηθεῖς ist (trotz Windischs Bedenken S. 237 f.) nach 2⁵ Pls (s. o.* S. 105 im Exk.): wer den Übeltäter für den I 5 erwähnten Blutschänder hält, muß den ἀδικηθεῖς für den I 5¹ genannten Vater halten. πρὸς ὑμᾶς 'bei euch' (wie oft z. B. Gal 1¹⁸ I Th 3⁴ Mt 13⁵⁶, Radermacher Gram.² 142) = 'auf eurer Seite'; pleonastisch, vgl. 1¹¹ 4¹⁵, deshalb auch in pe ausgelassen. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gehört zu φανερωθῆναι. 13 διὰ τοῦτο: διότι ἐφανερώθη ἡ σπουδὴ ὑμῶν, wie aus v. 13 zu entnehmen ist. μᾶλλον auch klassisch zur Steigerung des Komparativs Mc 7³⁶ Ph 1²⁸ Blaß⁵ § 246. Kühner-Gerth I S. 26⁹. ἀναπέπναιται τὸ πνεῦμα vgl. I 16¹⁸. ἀπὸ für ὑπὸ Radermacher Gram.² 139. 14 κεκαύχημαι, als Titus nach Korinth abreiste. Dieser kannte damals also die Korinther noch nicht. ὡς πάντα usw. im Hinblick auf die Anzweiflung seiner Aufrichtigkeit gesagt 1¹⁷. Statt ἐπὶ Τίτου haben das gewöhnlichere πρὸς Τίτον korrigiert DG P min. 15 εἰς ὑμᾶς ἐστὶν prägnant wie I 8⁶ Rm 11³⁶. μετὰ φόβου καὶ τρόμου vgl. zu I 2⁸. Nachdem so die vollkommene Harmonie zwischen Pls und der Gemeinde betont ist, und in immer wärmer werdenden Worten die Bereitwilligkeit der Korinther zum Guten gepriesen ist, folgt, sehr klug hierdurch vorbereitet, in c. 8 und 9 die Aufforderung, reichlich zu der Kollekte beizutragen, welche für die Jerusalemer Gemeinde durch Titus und zwei andere Brüder eingesammelt werden soll. **VIII** Aber der Anfang zeigt, wie schwer es dem Apostel wird, bei dieser Gemeinde zu „betteln“: eine Art Verlegenheit scheint an der schwülstigen und geschachtelten Ausdrucksweise Schuld zu sein, welche erst allmählich von v. 8 an einer schlichteren Form weicht. 1 Die Gnade der Freigebigkeit ist den Gemeinden von Gott gegeben. 2 In tapferm Ertragen vieler Leiden hat bei den Mazedoniern ihre große Freudigkeit ἐν Χριστῷ trotz ihrer großen Armut eine Fülle von ἀπλότης hervorgebracht. δοκιμὴ θλίψεως 'Bewährung' im Unglück (s. I Th 1⁶ 2¹⁴. 15 vgl. Act 16. 17) vgl. 9¹⁸: es heißt nie 'Prüfung' (Schmiedel), was auch nicht durch 13⁸ 9¹⁸ Jac 1³ (vgl. Rm 5⁴) wahrscheinlich zu machen ist. κατὰ βάθος oder κατὰ βάθος (s. Stephanus Thes. II 25) gern formelhaft s. Wettstein. ἀπλότης auch 9¹¹. 13 Rm 12⁸ Jac 1⁵ voi Almosengeben gebraucht. 3 κατὰ δύναμιν* wie P. Oxy. X n. 1273²⁴ vgl. Moffat Expositor 8 Ser. VIII 191. αὐθαίρετοι also ohne besondere Aufforderung. 4 Der Inhalt der παράκλησις wird durch δεόμενοι usw. angegeben. τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν ist Hendiadyoin 'die Gnade, teilnehmen zu dürfen'. 5 πρῶτον . . καὶ vgl. Rm 1¹⁶ 2⁹. 10. ἐαυτοὺς die Mazedonier haben nicht bloß Geld gegeben (καθὼς ἠλπίσαμεν), sondern sich persönlich aufs wärmste der Kollektensache angenommen. Bachmann verweist auf I Macc 6⁴⁴ 11²⁸ 14²⁹ III Macc 2³¹. διὰ θελήματος θεοῦ vgl. Rm 1¹⁰ 15³² I Cor 1¹ II Cor 1¹ Gal 1⁴ Eph 1¹. 5. 9. 11 Col 1¹ II Tim 1¹. 6 Ganz überraschend setzt der Satz mit εἰς τὸ ein, der nicht anders wie konsekutiv sein kann. Es ist eine etwas verlegene Wendung zu den Korinthern hin: im Hintergrund steht vielleicht der Gedanke 'dieser unerhoffte Erfolg in Mazedonien hat mich so ermutigt, daß ich mich entschloß, den Titus zu euch zu senden' vgl. s. προενίρξατο: Titus hat sich also bei seinem Aufenthalt auch um die bereits I 16¹—4 erwähnte, aber durch den Zwist wahrscheinlich ins Stocken geratene Kollekte gekümmert, προ- also nur Verstärkung des ἄρξασθαι. Schmiedels 'früher als bei seiner letzten Anwesenheit' setzt mehrere Aufenthalte des Titus in Korinth voraus, was nach 7¹⁴ unwahrscheinlich ist. χάριν = die Gnadengabe der Freigebigkeit: Pls sagt

7 so auch (jetzt) zu Ende bringen bei euch auch diese Gnade. Nun, wie ihr an allem reich seid, an Glauben und Wort und Erkenntnis und jeglichem guten Willen und der von uns in euch (überströmenden) Liebe, so möget ihr auch an dieser Gnade reich sein. Nicht als Befehl sage ich's, sondern indem ich am Eifer anderer auch die Echtheit eurer Liebe prüfe(n will): ihr wißt ja von der Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß er um euretwillen arm wurde, da er reich war, damit ihr durch seine Armut reich würdet. Und (nur) meine Meinung gebe ich hierbei ab, denn das ist euch nützlich, da ihr nicht nur das Tun, sondern auch das Wollen vorher angefangen habt, seit vorigem Jahr: Jetzt bringt aber auch das Tun zu Ende, damit der Bereitschaft zum Wollen auch das Vollbringen entspreche, gemäß dem Haben. Denn wenn die Bereitwilligkeit vorhanden ist, heißt man sie nach dem, was sie (zur Verfügung) hat, willkommen, nicht nach dem, was sie nicht hat. Denn ihr sollt nicht darben, damit andere sich erquicken, sondern nach Maßgabe der Gleichheit (soll) im jetzigen Augenblick euer Überfluß für die Not jener (anderen verwendet werden), damit (ein andermal) auch der Überfluß jener für eure Not verwendet werde, auf daß Gleichheit werde! wie geschrieben steht: »Der reichlich besaß, hatte nicht mehr, »und der kärglich besaß, hatte nicht weniger«.

16 Gott aber sei Dank, der denselben Eifer für euch dem Titus ins

in diesen Kapiteln nie direkt 'Kollekte' *λογεῖα*, sondern wählt immer Umschreibungen: *χάρις* 8 6. 7. 19 *διακονία* 8 4 9 1. 12. 13 (8 19. 20) *ἀδρότης* 8 20 *εὐλογία* 9 5 *leitourgía* 9 12 *κοινωνία* 9 13. Zu *ἐπιτελέσῃ* vgl. 11. 7 Ἀλλὰ nicht als Partikel des Gegensatzes, sondern als Übergangswort, mit dem ein neuer Satz beginnt. So oft z. B. bei Epictet s. Schenkl's Index p. 509 D. Da die Korinther die Liebe besitzen, ist klarlich τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν zu lesen: so haben *B so sa (pe): aber die meisten Zeugen lesen τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν SC DG (vg) KLP go, nur ἐξ ὑμῶν hat Chr. Es ist die Liebe, die von Pls ausgeht und in den Korinthern die heilige Flamme entzündet. Zu dem Lobe vgl. I 1 5—7. ἵνα, von einem zu ergänzenden Verbum des Befehlens abhängig, leitet öfter einen imperativischen Satz ein z. B. Epictet IV 1 41 Enchir. 17 Radermacher Gram. 2 170. *χάρις* wie v. 6. 8 οὐ κατ' ἐπιταγὴν schwächt das ἵνα v. 6 ab vgl. I 7 6. Ich befehle euch das nicht, sondern halte es für selbstverständlich, daß ihr euch nicht von den Mazedoniern beschämen lassen werdet: auch 9 das Vorbild Christi wird euch anfeuern. Der Verzicht Christi auf seine himmlische Herrlichkeit (das ἵσα θεῷ εἶναι) bei der Menschwerdung wird hier als Beispiel der Freigebigkeit (*χάρις*), wie Ph 2 Rm 15 3 als solches des Gehorsams gewertet. Lediglich in diesem Ablegen des göttlichen Reichtums besteht das 'Armwerden'. »Er ist auf Erden kommen arm, daß er unser sich erbarm, und in dem Himmel mache reich«, insofern die Menschwerdung nebst ihren Konsequenzen in Tod und Auferstehung das Mittel war, um uns Reichtum an himmlischen Gaben (*πνευματικὰ*) zu verschaffen. Eine spezielle Beziehung auf das 'arme' Leben Jesu, die von vielen in dieser Stelle gefunden wird, ist durch die Parallele Ph 2 ausgeschlossen. 10 γινώμην wie I 7 25. 40. ἐν τούτῳ 'in dieser Angelegenheit, in der ich nicht κατ' ἐπιταγὴν reden will' oder 'mit dem, was ich hier auseinandersetze', wobei unbestimmt (und sachlich gleichgültig) ist, ob es nach vorn oder rückwärts weist. *τὸ τοῦτο = 'daß ich meinen Rat gebe' wohl nicht 'die Beteiligung am Liebes-

werk' (so Windisch). συμφέρει = förderlich im Christentum vgl. zu 12.1. Daß das Wollen weniger ist, als das Tun, ist an sich klar, und hier auch durch v. 11 deutlich. Deshalb ist die Steigerung οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν befremdlich. Heinrici, Schmiedel u. a. lösen die Schwierigkeit durch Ausdeutung des προενήρξασθε: 'ihr habt früher als die Mazedonier, die ich euch als Muster vorhalte, angefangen nicht nur zu sammeln (ποιῆσαι), sondern sogar den Plan dazu zu fassen (θέλειν)' — folglich müßt ihr sie auch im Endresultat übertreffen. Aber der zum Verständnis unentbehrliche Hinweis auf die Mazedonier, von denen seit v. 5 keine Rede mehr ist, wird mit keinem Wort nahegelegt, das προ- allein ist dazu nicht stark genug, namentlich da προενήρξασθαι eben noch v. 8 in nicht komparativer Bedeutung gebraucht war (was Schmiedel freilich bestreitet): Und auch dann noch wäre οὐ μόνον τὸ θέλειν ἀλλὰ καὶ τὸ ποιῆσαι inhaltlich zutreffend und rhetorisch wirksamer, die Wunderlichkeit des Ausdrucks wäre nur etwas gemildert. Einfacher ist wohl die Annahme, daß Pls sich ungeschickt ausgedrückt oder versprochen hat: wollte er nicht doch sagen 'nicht sowohl das Tun, als vielmehr das Wollen'? Der Nachdruck liegt jedenfalls auf dem θέλειν, wie die Fortsetzung v. 11 f. zeigt. Gemeint wird mit dem θέλειν die korinthische Anfrage sein, welche I 161—4 vorausgesetzt wird, wo Pls von ἡ λογεία als einer den Korinthern bekannten Sache spricht. Damals hatte, wie die Anweisungen des Apostels zeigen, das ποιῆσαι noch nicht begonnen, sondern dies mag erst nach dem Eintreffen von I Cor in Korinth der Fall gewesen sein. Diese Ereignisse liegen 'im Vorjahre', ἀπὸ πέρουσι wie 9.2 nochmal betont wird (BGU II 531 II₁ Deißmann Neue Bibelst. 48 f.), sie fallen um die Osterzeit, wie aus I 16.8 erhellt. Da nun der jüdische Kalender sowohl wie die übrigen orientalisches-julianischen (also die dem Pls geläufigen Systeme) das neue Jahr im Herbst beginnen, so ist II Cor in der Zeit nach I Cor zwischen dem Herbst des gleichen und dem Herbst des folgenden Jahres unserer Zeitrechnung geschrieben. Lehrreich für das Verständnis eines solchen πέρουσιν ist Basilius epist. 251 p. 387^c Bened. und dazu Loofs Eustathius v. Sebaste S. 12.8. Die übliche, auch von Windisch wieder vertretene Annahme einer Rechnung nach römischem Kalender, also dem 1. Januar als Jahresanfang, hat geringere Wahrscheinlichkeit. 11 ἐκ τοῦ ἔχειν 'entsprechend dem Besitz' (Kühner-Gerth I S. 461 g) was in 12 näher erläutert wird. 12 Das Subjekt zu ἔχῃ ist προθυμία, doch kann man auch an ein zu ergänzendes τις denken (so Chrys. z. St.), das einige R-Zeugen auch wirklich hinzufügen. Inhaltlich vgl. Mc 12.43. 13—14 Das καὶ τὸ ἐκείνων π. ist der Gegensatz zu ἐν τῷ νῦν καιρῷ τὸ ὑμῶν π. und zeigt durch die Betonung der 'Zeit', daß die Erwidern der Gabe unter anderen Zeitumständen eventuell zu erwarten ist, also eine gleichartig materielle ist. Die ἰσότης ist als regulierendes Prinzip für die gegenseitige Hilfe aufgestellt, so wie es Act 2.44 f. 4.36 f. 5 im Idealbilde gezeichnet ist. τὸ ἐκείνων περίσσευμα kann deshalb nicht auf 'geistige Güter' gehn, was Rm 15.27 allerdings gesagt wird: da ist eben eine andere Motivierung. Es liegt Pls sehr fern, den Korinthern geistige Speisung gerade aus Jerusalem zu wünschen! 15 Ex 16.18 nach LXX (A^a, nicht Philo quis rerum divin. heres 191 p. 500 M.) mit einer Umstellung. Für die Anwendung ist wie gewöhnlich nur der Wortlaut, nicht der Zusammenhang des Spruches maßgebend. Deshalb zu ὁ τὸ πολὺ nicht nach Exodus συλλέξας, sondern nach dem paulinischen Zusammenhang ἔχων zu ergänzen. οὐκ ἐπλεόνασεν weil er anderen von seinem Reichtum abgibt, οὐκ ἡλαττόνησεν weil er die Gaben erhält. 16 τὴν αὐτὴν 'wie ich ihn habe', Windisch denkt an v. 8 'wie die Mazedonier'. ὑπὲρ ὑμῶν ist sehr fein gesagt, eigentlich ist's doch ὑπὲρ τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ! ἐν für εἰς vgl. I 1.8 7.16 I Th 4.7 5.28 Radermacher

17 Herz gegeben hat, daß er mein Zureden willig aufnahm, ja noch mehr,
 18 so eifrig war, daß er aus eigenem Entschluß zu euch reiste. Wir haben
 aber mit ihm den Bruder X geschickt, dessen Ruhm in Sachen des
 19 Evangeliums durch alle Gemeinden geht, und nicht nur das, sondern
 der auch von den Gemeinden als unser Reisebegleiter gewählt ist bei dem
 Dienst, der von uns an dieser Gnade dem Herrn selbst zum Ruhme und
 20 unserm Wunsch entsprechend geleistet wird. Denn wir scheuen dies,
 daß uns jemand verdächtige bei dieser großen Summe, die von uns
 21 verwaltet wird: denn wir sind besorgt um (ein) gutes (Urteil) nicht nur
 22 vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen. Wir haben mit ihnen
 aber unsern Bruder Y geschickt, den wir in vielen Dingen oftmals als
 eifrig erprobt haben, der jetzt aber noch viel eifriger ist (als sonst) wegen
 23 des großen Vertrauens (das er) zu euch (hat). Sowohl für Titus — der
 mein Gefährte und Mitarbeiter an euch (ist), — oder (seien es) unsre Brüder,
 24 Abgesandte der Gemeinden, Christi Abglanz — (ich bitte euch:) zeigt
 also den Erweis eurer Liebe und (der Berechtigung) meines Rühmens über
 9 euch ihnen gegenüber vor den Augen der (übrigen) Gemeinden. Denn
 über die Dienstleistung für die Heiligen ist es für mich überflüssig euch
 10 zu schreiben: denn ich kenne eure Bereitwilligkeit, die ich von euch den
 Mazedoniern zu rühmen pflege, daß (nämlich) Achaia (bereits) seit vorigem
 Jahre (dazu) gerüstet sei, und euer Eifer hat die Mehrzahl angestachelt!
 3 Ich habe aber die Brüder geschickt, damit unser Rühmen von euch in
 diesem Punkte nicht zu nichte werde, daß ihr bereit seid, wie ich sagte,
 4 damit nicht, wenn die Mazedonier mit mir kommen und euch unvor-
 bereitet finden, wir — um nicht zu sagen ihr — zu Schanden werden
 5 in diesem (unsrem) Vertrauen. Ich hielt es also für notwendig, die Brüder
 aufzufordern, daß sie zu euch voraufreisten und eure im voraus ange-

Gram. ² 140. 17 παράκλησιν vgl. 6. Es folgt eine Art Selbstkorrektur, denn wenn er αὐθαίρετος kam, war sein Handeln eben nicht die Folge der παράκλησις. Gemeint ist 'es hätte dieser Aufforderung nicht bedurft, da er selbst den Wunsch hatte, zu euch zu gehn'. Pls betont geflissentlich die Zuneigung des Titus zu den Korinthern, um ihm eine gute Aufnahme zu sichern. 18 vor τὸν ἀδελφὸν hier und v. 22 haben im Original wohl sicher die Namen der Gesandten gestanden, denn es ist geradezu selbstverständlich, nicht bloß höflich, daß man keine Anonymi vorstellt und empfiehlt. Pls nennt auch sonst regelmäßig die Namen, wie alle Briefschlüsse zeigen, und weiß den Wert einer solchen Betonung des ganz Persönlichen sehr wohl zu schätzen, er nennt die Namen stets honoris causa. Die Namen des Blutschänders I 5, des Beleidigers II 25 ff. 712 und anderer Gegner werden aus Takt und Klugheit zugleich nicht genannt. Joh. Chrys. X 564 f. M. hat diese Schwierigkeiten richtig empfunden. Ein Anonymus dieser Art begegnet nur noch in unserem Briefe 12 18 als untergeordneter Begleiter des Titus bei dem vorigen Aufenthalt in Korinth: es wird (so schon Klöpffer) kein anderer sein, als der hier v. 22 auch sehr beiläufig erwähnte, und sein großes Vertrauen zu den Korinthern ist gut motiviert, wenn er bereits (12 18) vorher bei ihnen gewesen ist. Daß Pls dann notwendig auch v. 22 erwähnen mußte, daß die Leser ihn kennen (Schmiedel), ist nicht durchschlagend. Er nannte ja den

Namen, und das genügte: vermutlich ist auch 12¹⁸ vor τὸ ἀδελφόν der Name* getilgt. Das namenlose τοὺς ἀδελφοὺς 9 s. 8 beweist natürlich nichts dagegen; auch I 16¹¹. 12 sind keine Namen erforderlich. Wenn bei der Veröffentlichung (etwa von der korinthischen Gemeinde oder dem Sammler der Pls-briefe) die Namen gestrichen sind, so kann das kaum darin seinen Grund haben, daß sie zu obskur waren: Fortunatus und Achaicus I 16¹⁷ verdienen dies Prädikat sicherlich, noch mehr etwa die Rm 16 erwähnten Brüder. Also mögen die beiden ein schlechtes Andenken in der Gemeinde hinterlassen haben, so daß man sie einer Erwähnung im Plsbrief nicht mehr für würdig hielt. Die alten Erklärer (Catene 404 f. Joh. Chrys. X 564 M. Theodoret* III 331 f. Sch. Ambrosiaster p. 192° Bened.) raten bei v. 18 auf Lucas oder Barnabas, bei v. 22 auf Tertius oder Apollos. Man kann sich auch aus Act 20⁴ Namen aussuchen. ἐν τῇ εὐαγγελίῳ wie Rm 19. **19** Dieser Bruder ist,* wie die umständliche Vorstellung und die Betonung seiner amtlichen Eigenschaft beweist, der offizielle Begleiter des Pls auf der Kollektenreise, von 'den Gemeinden' (in Mazedonien) eigens dazu gewählt. πρὸς steht in verschiedenem Sinne zu δόξαν und (etwa = κατὰ, 'gemäß') zu προθυμίαν. χει-
ροτονηθεὶς Particip im Nom. statt des Verbum finitum s. zu 5¹² 7⁷. **20** στέλλομαι wie II Th 3⁶ 'beschränken, zu vermeiden suchen' Mal 2⁶ Polyb. VIII 22, 4 Philo vita Mosis I 177 p. 109 M. II 96 p. 150 M. hier direkt 'fürchten'. στελλόμενοι wieder Part. abs. statt Verbum finitum. Pls hat sich einen Rendanten und Vertrauensmann der Gemeinden mitgeben lassen, damit man ihm keine Vorwürfe machen kann (etwa gar den der Unehrlichkeit) — wie sie aber trotzdem aufgetaucht sind vgl. 12¹⁴ ff. ἀδρότης ist 'Stärke, Fülle'. **21** Anspielung auf Prov 3⁴. **22** Dieser Mann ist eine untergeordnete Persönlichkeit. Er wird hier nur als Gehilfe des Pls kurz empfohlen, wenn er auch nachher v. 23 als Gemeindevertreter mitbezeichnet wird. Er scheint die Korinther schon zu kennen und ist also vermutlich derselbe, der 12¹⁸ als Begleiter des Titus bei seinem ersten Aufenthalt in Korinth genannt wird. **23** Mit knappen, unkonstruierten Sätzen schließt diese persönliche Empfehlung. ἀπόστολοι noch im ursprünglichen Sinne = 'Abgesandte' s. Exk. zu Rm 1. δόξα Χριστοῦ ist jeder Christ vgl. I 11⁷. Sinn des Ganzen: deshalb laßt sie euch empfohlen sein. v. **24** ἐνδεικνύμενοι (B DG go) ist wieder Partizip als Verbum finitum; hier für den Imperativ, den die andern Zeugen haben: ἐνδείξασθε SC KLP Chrys (und natürlich Übersetzungen bo sa-vg pe, was aber nichts beweist, da sie den Sinn herstellen wollen). **IX** Durch die Wendung, es sei eigentlich überflüssig, davon zu schreiben, leitet der Apostel eine nochmalige eindringliche Mahnung zur reichlichen Beteiligung an der Kollekte ein, welche deutlich zeigt, daß er seiner Korinther keineswegs sicher ist. So sucht er sie von allen Seiten aufzustacheln, zunächst 1—5 durch Hinweis auf ihr Ansehen in Mazedonien, wo Pls ja augenblicklich weilt (7⁵ 8¹). Dieser Gedanke war am Ende von v. 24 εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν angesprochen. Windisch S. 269 ff. 287 f. will c. 9 als einen von c. 1—8 gesonderten Brief, ein Begleitschreiben, gerichtet an die Gemeinden von Gesamt-Achaia, herausnehmen: damit werden aber mehr Schwierigkeiten aufgeworfen als gelöst. **2** Ἀχαῖα, für welches Korinth Missionszentrum ist, s. zu 11. **3** τοὺς ἀδ. die 'obengenannten' Brüder wie 5. **4** Μακεδόνες begleiten ihn, sei es »als Geleitgebende nach der Weise der alten Kirche Act 17¹⁴. 15 al. II 1¹⁶ I 16⁸ Rm 15²⁴« (Heinrici), sei es »zur Beförderung der Kollekte« Act 20⁴ (Schmiedel). ὑπόστασις 'Zuversicht' oft im hellenist. Griechisch, vgl. 11¹⁷ Hebr 3¹⁴ 11¹ Ps 38⁸ Ez 19⁵ Ruth 1¹³ Polyb. VI 55, 2 u. 8. **5** εὐλογία 'Segensgabe' (vgl. z. B. Eph 1⁸ Sap 15¹⁹): πλεονεξία ist durch die Parallelisierung hier auch zu prägnanter Bedeutung gekommen: Gabe, die von

- kündigte Segensgabe vorbereiteten, damit diese so bereit ist, wie eine
 6 (wirkliche) Gabe des Segens und nicht wie eine Gabe des Geizes. Ich
 meine: wer kärglich sät, wird auch kärglich ernten, und wer auf Segen
 7 hin sät, wird auch auf Segen hin ernten. Jeder (gebe), wie er es sich in
 (seinem) Herzen vorgenommen hat, nicht mit Unlust, oder aus Zwang:
 8 denn (nur) einen fröhlichen Geber hat Gott lieb. Gott vermag aber jeg-
 liche Gnade reichlich auf euch kommen zu lassen, daß ihr in allem
 allewege alles Genüge habt und noch Überfluß zu jedem guten Werke,
 9 wie geschrieben steht »Er hat ausgestreut, gespendet den Armen, sein
 10 »Almosen bleibt in Ewigkeit«. Der aber, welcher dem Säemann Samen
 und Brot zur Speise gibt, wird auch euch Samen geben und ihn mehren
 11 und die Früchte eures Almosens reichlich werden lassen. In allem
 werdet ihr reich sein an jeglicher Mildtätigkeit, welche durch unsre Ver-
 12 mittelung Danksagung für Gott erwirkt. Denn die Arbeit an diesem
 Dienst deckt nicht nur den Mangel der Heiligen, sondern bedeutet viel
 13 mehr durch die vielen Dankgebete zu Gott. Denn um des Erfolges dieser
 Arbeit willen preisen sie Gott wegen des Gehorsams eures Bekennt-
 nisses zum Evangelium Christi und der Mildtätigkeit eures Gemeinsinnes
 14 gegen sie und (damit) gegen alle. Und im Gebet für euch bezeigen sie
 ihre Zuneigung zu euch wegen der an euch (sich offenbarenden) über-
 15 schwänglichen Gnade Gottes. Gott aber sei Dank für seine nicht genug
 zu rühmende Gabe!
- 10 Ich, Paulus, selbst aber ermahne euch bei der Sanftmut und Milde
 Christi, der ich 'ins Gesicht wohl demütig bin unter euch, aber aus der

der Gesinnung des Geizes begleitet ist, statt von der des Segenspendens.
 6 Die letzten Worte bilden den Übergang zu der eindringlichen Ermahnung
 6–15, reichlich zu geben, weil der göttliche Lohn der Leistung entsprechen
 wird s. o. S. 122 Exk. τοῦτο δὲ sc. λέγω vgl. I 7 29 15 50 Blaß⁶ § 481. Auch
 in 7 begegnet wieder eine Ellipse καθὼς προήρηται sc. δόψ. λύπη ist die Ver-
 drossenheit, die jeden zu befallen pflegt, der nur ἐξ ἀνάγκης 'weil man sich
 der Verpflichtung nicht entziehen kann' ein Almosen gibt. Den schönen
 folgenden Spruch hat sich Pls aus Prov 22 8* ἀνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλο-
 γεῖ (var.: ἀγαπᾷ) ὁ θεός selbst gemacht. 8 περισσεύω transitiv wie 4 15
 I Th 3 12 Eph 1 8 und gleich danach intransitiv wie 8 7 9 12 und meistens.
 αὐτάρκεια ist hier nicht 'Genügsamkeit', die den Korinthern schwerlich als
 verlockender Lohn erschienen wäre, sondern 'genügendes Auskommen'
 (Moulton-Mill. Voc. 93). Schön die Wendung 'Gott wird euer Almosen da-
 *durch lohnen, daß er euch in den Stand setzt, auch weiterhin Almosen zu
 geben'. Wortspiele mit verschiedenen Formen von πᾶς auch 8 7 9 8. 11 vgl.
 Diels Parmenides S. 61. 9 Von euch wird gelten, was Pls 111 9 (wörtlich
 nach LXX) geschrieben steht, wobei Pls die δικαιοσύνη des Zitates in der
 Mt 6 1 vorliegenden Bedeutung faßt. 10 Der Gedanke von 8 wird nochmal
 *in Anlehnung an Is 55 10 und Hos 10 12 ausgedrückt; denn σπόρος sind die
 Mittel zur Wohltätigkeit. 11 Mit einem Partizipium im nom. absol. (s. zu
 5 12) geht es weiter. In diesen Kapiteln ist der nom. absol. des Partiz. auf-
 fallend häufig: 8 19. 20. 24 9 11. 13 10 4. 5. 15 11 4–6. ἀπλότης wie 8 2 9 13
 Rm 12 8. εὐχαριστίαν von seiten der mit Wohltaten bedachten vgl. 12. 13.

δι' ἡμῶν, da Pls der Vermittler ist. 12 λειτουργία 'Dienstleistung' im Doppelsinne, erst profan, dann sakral: Sinn 'es handelt sich ja nicht nur um eine Leistung an die Armen, sondern auch an Gott'. τῶν ἀγίων vgl. I 161 und zu Rm 17, 13 διὰ c. gen. statt διὰ c. acc., denn es wird der Grund für die Lobpreisung angegeben vgl. Rm 8 s.: also umgekehrt wie Rm 3 25. δὲξάμενοι; wieder Partic. absol. wie 11, hier besonders hart, weil ein neues Subjekt eingeführt wird, die ἄγιοι, welche die Wohltaten empfangen haben. Auch jetzt tritt wieder eine überladene Ausdrucksweise hervor, es zeigt sich in alle dem, daß die Aufgabe, seine Korinther zur Freigebigkeit zu ermahnen, dem Apostel nicht 'liegt'. Sinn: sie preisen Gott, weil ihr dem Evangelium gefolgt seid und in* Schlichtheit ihnen Wohltaten mitgeteilt habt. ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον = ὑπακοή πίστεως Rm 16 s. z. d. St. = 'eure Bekehrung zum Christentum'. κοινωνία wie Rm 15 26: das Wort bezeichnet die Kollekte,* bedeutet aber nur 'Gemeinschaft' (vgl. εὐλογία v. 5), so daß καὶ εἰς πάντας dazu gesetzt werden kann: die Unterstützung der Muttergemeinde ist ein Beweis für das 'alle' Christen umfassende Gemeinschaftsgefühl der Korinther. 14 Dem nom. abs. in v. 13 folgt ohne Subjektswechsel ein gen. abs. Der nicht wegzuwischende Eindruck, daß Pls hier die Korinther übertrieben lobt — wie ja alles in diesen zwei Kapiteln der ἀπλότης entbehrt — wird gemildert, wenn man bedenkt, daß er ja in v. 12—15 ein Zukunftsbild malt, wie es sein wird, wenn die Korinther seinen Erwartungen entsprechen. 15 Eine Doxologie für die Gabe Gottes, d. h. die in v. 14 genannte (d. h. erhoffte) Gnade schließt diesen Teil des Briefes, der dem Pls schwer genug geworden sein wird. X Ohne jeden ersichtlichen Übergang setzt der letzte Teil* des Briefes ein, welcher in c. 10—13 eine temperamentvolle Selbstverteidigung des Apostels gegen Vorwürfe seiner Gegner und zugleich warnende Mahnungen an die Gemeinde enthält. Die eben noch so frohe und friedliche Stimmung des Apostels geht unvermittelt in leidenschaftliche Aufregung über, welche ungeschwächt, ja sich steigend bis zum Ende von c. 13 anhält. Es darf wohl als ausgeschlossen gelten, daß c. 8—9 und c. 10—13 an demselben Tage geschrieben sind: daß sie deshalb verschiedenen Briefen angehören müßten, ist eine viel zu weitgehende Folgerung. Die von Hausrath empfohlene Vierkapitelbrief-Hypothese trennt c. 10—13 nämlich als besonderen Brief ab und erblickt in ihm den 'Zwischenbrief', (dagegen s. Exk.* zu 21) oder nach Krenkel und Windisch einen hinter II liegenden Brief. Vgl. das vorzügliche Referat bei Schmiedel² S. 74 ff. Windisch S. 12—18 und Jülicher Einl. 7 98 ff. Wo ein Hinweis auf das sofort wechselnde Temperament des Apostels (vgl. die Analyse des Galaterbriefes durch Wendland Kultur² S. 347) eine Aussicht auf Erklärung bietet, ist die Lösung durch literarische Teilungshypothesen als die fernerliegende abzulehnen. Mir genügt z. B. die Annahme einer schlaflos durchwachten Nacht zwischen c. 9 und c. 10 zur Erklärung. Jülicher S. 99 ff. fordert einen längeren Zwischenraum und neigt schließlich doch dazu, die „Hand eines Herausgebers“ anzuerkennen. Aber Pls ist kein Briefschreiber, an den man den normalen Maßstab anlegen dürfte, und deshalb ist das Problem der Exegese seiner Briefe weniger ein literarkritisches (wie man früher meinte), sondern ein psychologisches. Auch I 16 22 Gal 6 11—17 finden wir am Ende des Briefes temperamentvolle Nachträge, Rm 16 17—20 sogar einen Angriff auf Gegner, von denen im ganzen Brief sonst nichts verlautet, also eine gute Parallele zu unsern Kapiteln. In II Cor hat Pls c. 1—9 nur zur Gemeinde gesprochen jetzt rechnet er mit den Gegnern ab, an denen sich sein Zorn entzündet, und dabei kommt freilich auch der Gemeinde gegenüber wieder allerlei zur Sprache, was er in 1—9 zurückgedrängt hatte. Das war freilich nicht 'klug', aber der echte Pls!*

2 Ferne mich gegen euch kraftvoll zeige', ich bitte euch, daß ich bei meiner Anwesenheit nicht kraftvoll auftreten muß, mit dem Vertrauen, mit dem ich gegen gewisse Leute vorzugehen denke, die von uns denken, wir wandelten nach der Weise des Fleisches. Im Fleische wandeln wir (freilich), aber wir führen unsern Kampf nicht nach des Fleisches Weise, denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Bollwerken: so zerstören wir Vernünftleien und alles Hochgetürmte, das sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, und führen jeden Anschlag als Gefangenen unter den Gehorsam Christi, und sind bereit jeden Ungehorsam zu strafen, sobald erst euer Gehorsam vollendet ist. Seht, was vor Augen liegt! Wenn einer sich zuschreibt, Christus anzugehören, so soll er doch auch dies bei sich bedenken, daß wir ebensogut Christus angehören, wie er. Denn wenn ich noch etwas mehr rühmen wollte, (nämlich) von meiner Vollmacht, die mir der Herr

Verbindungslinien zu dem ersten Teil zieht das συνιστάμεν ἑαυτοῦς 10 12 = 3 1 4 2 5 12, das καυχᾶσθαι 11 18 = 5 12, und die Titusreise 12 18 vgl. mit 8 16—21, wo nicht dieselbe gemeint sein kann (s. zu 12 18); auch das harte Wort 11 18—19 hat eine Vorandeutung in 4 3—4 (s. zu d. St.). 1 αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος ist stärkste *Bezeichnung für 'ich' (vgl. 12 18 Rm 9 8 15 14), deren Grund nicht einfach ersichtlich ist; Gal 5 2 ist die beste Parallele dazu: er setzt seine ganze Autorität ein, um die Mahnung recht wuchtig zu machen. Die zunächst sehr ansprechende Vermutung Rückerts u. a., hier beginne Pls eigenhändig zu schreiben, ist nicht dadurch widerlegt, daß Pls dies »wie I 16 21 Gal 6 11 sagen würde« (Schmiedel) oder daß er dann »wohl wie sonst τῇ ἐμῇ χειρὶ hinzugefügt (I 16 21 Col 4 18) oder wenigstens γράφω ὑμῖν statt παρακαλῶ ὑμᾶς geschrieben haben würde« (Heinrici), denn der Empfänger sah doch ohne weiteres die Hand des Apostels, wird aber durch die Parallele Gal 5 2 höchst unwahrscheinlich, wo der erst 6 11 auftretende Pls sicher noch nicht die Feder ergriffen hat. διὰ vgl. zu Rm 12 1. ἐπιείκεια καὶ πραότης verbunden öfter z. B. Plutarch Pericles 39, Sertorius 25, Caesar 57 *vgl. I Clem. 16 17 Polyc. Phil. 10 1. Ob hier auf Mt 11 29 angespielt wird? s. Harnack in Festgabe f. Kaftan (1920) S. 113 ff. Derselbe Vorwurf v. 10—11: er gründet sich zum mindesten darauf, daß Pls beim letzten Aufenthalt der Gemeinde nicht hatte Herr werden können, sondern sogar die c. 2 und 7 erwähnte Kränkung hatte über sich ergehen lassen müssen und abgereist war, ohne, wie zuerst in Aussicht genommen, wiederzukommen (1 15 ff.). Pls verweist ja auch, um diesem Vorwurf zu begegnen, nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. 2 'Ich bitte euch, mir bei meiner demnächstigen Anwesenheit keinen Anlaß zu energischem Auftreten zu geben, und ich spreche diese Bitte mit dem Selbstvertrauen aus, das ich zu betätigen gedanke gegenüber gewissen Leuten.' Den sachlichen Inhalt des Vorwurfes κατὰ σάρκα περιπατεῖν können wir nicht sicher bestimmen: es bezeichnet allgemein ein Handeln aus nichtidealen, unchristlichen Beweggründen. Damit kann sowohl die ταπεινότης und ἀσθένεια (10) des Apostels als Ausfluß von Menschenfurcht bezeichnet (vgl. σοφία σαρκική 1 12 κατὰ σάρκα βουλευόμεαι 1 17), als auch sein καυχᾶσθαι (8 13 u. ö.) oder gar die in c. 11 abgewehrte Übervorteilung der Gemeinde angedeutet sein. Reitzenstein Hell. Myst. 3 361 vermutet: »Den eigenen Beweis des Pls, daß sie nur νήπιοι ἐν Χριστῷ seien (I Cor 3 8) wendeten sie gegen ihn; er selbst bringt ἔρις und ζήλος, so gilt

auch von ihm κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖ. Also ist auch er nur ἄνθρωπος, also σαρκικός, sein Selbstruhm unzulässig, ein παραφροσύν, vor allem seine Beglaubigung dadurch, daß seine Verkündigung bei ihnen ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμει geschah (I 24), unzulänglich; alle Christen haben die Autonomie, weil sie alle in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Meister stehen. 3 ἐν σαρκί wie Gal 2²⁰ Ph 1²² im 'neutralen' Sinne, dagegen κατὰ σάρκα 'sündig' vgl. Exk. zu Rm 8¹¹. 4 Die Wirksamkeit des Apostels als Kampf dargestellt auch 6⁷ I Tim 1¹⁸, dasselbe Bild vom Christenleben überhaupt Eph 6¹⁸—17 I Th 5⁸ Jac 4⁷ vgl. Is 59¹⁷. Die Waffen sind nicht σαρκικά,* sondern πνευματικά, und infolge dessen δυνατά. τῷ θεῷ datus commodi, denn sie werden für Gott geschwungen. καθαιρούντες nimmt das καθαιρεσιν sofort wieder auf; also Weiterführung durch nom. absol. s. zu 9¹¹: daran schließen sich die Participia in v. 5. 6. Was der Apostel hier als Gegenstände* seines Kampfes bezeichnet, werden Eigenschaften der Gegner sein: λογισμοί 'Sophismen'. 5 ὄψωμα, anders als Rm 8²⁹, wird hier von Joh. Chrys. X p. 585^b (Catene 414¹⁵) durch πύργωμα erläutert, was gut zum Bilde paßt: aber als technischer Ausdruck für Belagerungsturm oder dgl. ist es bisher nicht nachgewiesen, jedoch vielleicht in diesem Sinne frei von Pls gebraucht, falls es nicht übertragen als Parallele zu λογισμοί und νόημα etwa 'Hochmut' bedeuten soll. Ob eine fleischliche γνώσις gemeint ist, die sich gegen die Predigt vom Kreuz erhebt? s. I 1²¹ ff. νόημα wie 2¹¹, nicht wie 3¹⁴ 4¹ 11⁸ Ph 4⁷. εἰς τὴν ὑπακοήν = gefangen einschließend 'in den Bezirk des Gehorsams' = 'so daß sie gehorchen' s. 9¹³ Rm 1⁵. 6 Wenn die Gemeinde zum Gehorsam gebracht ist, wird gegen die Widerspenstigen eingeschritten werden 13². 7 κατὰ πρόσωπον wie 1 Gal 2¹¹ I Cor 13¹² II Cor 8²⁴. Es ist ein Appell an den gesunden Menschenverstand, wie I 10¹⁴ f. 14²⁰. Χριστοῦ* εἶναι ist ein dem Pls geläufiger Ausdruck I 3²³ 15²³ Gal 3²⁹ und heißt 'Christus angehören' d. h. Christ sein. Nimmt man diese Bedeutung in v. 7 an, so ergibt sich der Sinn 'ich bin genau so gut Christ wie andere Leute', also etwas, was Pls z. B. I 7⁴⁰ mit einer anderen Wendung, aber demselben, fast ironischen Klang betont. Der Gegensatz braucht deshalb genau so wenig I 7⁴⁰ der zu sein, daß man Pls das Christentum abgesprochen hätte, sondern nur der, daß einige sich seinen Weisungen (v. 6!) nicht fügten, weil sie sich als ἀπελευθεροί Χριστοῦ (I 7²²) fühlten. Diese Vermutung (und mehr können wir von diesen *scandala intima* einer Urgemeinde nicht sagen) genügt an sich zur Erklärung unserer Stelle. Wir dürfen aber noch einen Schritt weiter gehen und die Hypothese aufstellen, diese Gegner hätten sich gegenüber den Anordnungen des Pls grundsätzlich ablehnend verhalten und erklärt, nur von Christus als ihrem einzigen Meister Befehle entgegenzunehmen, entweder aus seinen überlieferten Worten oder aus visionären Offenbarungen: dann erhalten wir eine Gruppe in der Gemeinde, die man mit Recht als „Christuspartei“ bezeichnen könnte. Da uns die Existenz einer so genannten Partei aber durch I 1¹² (s. Exk. z. d. St.) bezeugt ist, so gewinnt diese Annahme hohe Wahrscheinlichkeit; dann bekommt auch der stolze Hinweis des Pls auf die ὁπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου c. 12 seine Folie in 'Herrenvisionen' der Gegner. Von hier aus entwirft WLütgert Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth 1908 (vgl. S. 211) sein weit umfassendes Bild der „Christuspartei“, das alle Züge der jenseits vom Judaismus stehenden Opposition gegen Pls in sich vereinigt. Windisch schränkt das Χριστοῦ εἶναι auf den Apostolat ein und neigt dazu, in den Gegnern judaistische Sendboten zu sehen.* ἐφ' ἑαυτοῦ abgeschwächt 'bei sich selber' vgl. Kühner-Gerth I S. 498 e. 8 τε γάρ wie Rm 7⁷ gleich γάρ oder καὶ γάρ: Belege in Bonitz Index Aristotelicus S. 750 a 5 ff. Radermacher Gram.² 5. οὐκ αἰσχ. wie 7¹⁴. 8—9 In

gegeben hat zu eurer Erbauung, nicht zu eurer Zerstörung, so würde
 9 ich nicht zu Schanden werden — aber ich mag nicht den Anschein er-
 wecken, als wollte ich euch durch die Briefe geradezu einschüchtern.
 10 ‘Denn die Briefe’, heißt es, ‘sind freilich wuchtig und kraftvoll, aber sein
 persönliches Auftreten ist schwächlich und seine Rede nichts wert’.
 11 Solche Leute mögen dies bedenken, daß wir anwesend mit der Tat uns
 12 ebenso geben können, wie abwesend mit dem Worte durch Briefe. Denn
 wir wagen ja nicht, uns zu gewissen Leute zu rechnen oder mit ihnen
 zu vergleichen, die sich selbst empfehlen. Sondern die sind so unver-
 ständig, daß sie sich an sich selbst messen und sich mit sich selbst ver-
 13 gleichen, wir aber wollen uns nicht ins Maßlose rühmen, sondern nach dem
 Maße des Maßstabes, den uns Gott als Maß zugeteilt hat, (nämlich) bis zu
 14 euch zu gelangen. Denn es ist ja nicht so, daß wir (tatsächlich) nicht
 bis zu euch gelangt wären, und unser Maß nur (prahlend) größer machten,
 sondern wir sind wirklich bis zu euch in der Verkündigung des Evange-
 15 liums Christi gelangt. Nicht ins Maßlose rühmen wir uns über andrer
 Leute Arbeit, sondern wir haben die Hoffnung, wenn (erst) euer Glaube
 in euch sich mehrt, unserm Maßstab entsprechend noch weiter bis zur
 16 höchsten Höhe zu wachsen, (nämlich) über euch hinaus das Evange-
 lium zu verkündigen, nicht im Bereiche eines fremden Maßstabes uns

v. 8 haben sich die einzelnen Gedanken überstürzt und dadurch ineinander
 gewirrt, Sinn: ‘Christus gehöre ich so gut an wie andere Leute auch (v. 7):
 ja wenn ich (über diese Gleichstellung mit den Gegnern hinaus) noch mehr
 von mir rühmen wollte, nämlich, daß ich eine besondere (nämlich die aposto-
 lische) Vollmacht vom Herrn empfangen habe, so würde ich nicht zuschan-
 den werden (weil es nämlich wahr ist! 12e): er hat sie mir aber zur Erbauung
 und nicht zum Niederreißen gegeben (13 10), deshalb will ich sie nicht ins Feld
 führen, damit ich nicht in den Verdacht komme, euch durch meine Briefe ein-
 schüchtern zu wollen’ (v. 9), was ja jedenfalls keine Erbauung wäre. Der zu
 scharfe Ausdruck *καθαίρεσιν* erklärt sich ungezwungen als Gegensatz zu *οικοδομή*:
 eine Spitze gegen Gegner, die auch eine Vollmacht vom Herrn zu haben behaup-
 *ten, sie aber zum Niederreißen verwenden, braucht nicht darin zu liegen. JWeiß
 Aufgaben d. ntlichen Wiss. S. 31 hält *ἡ εἰσὶν* bis *καθαίρεσιν ὑμῶν* für einen
 aus 13 10 fälschlich hierhin übertragenen Einschub. *ὥσάν* ‘geradezu’, *quasi* ist
 ganz geläufig. Dagegen bringt v. 10 eine Bezugnahme auf den v. 1 bereits be-
 rührten Vorwurf der Gegner, der nun in genauer Formulierung wiederholt wird:
 so urteilten die Gegner über ihn. *φησὶν* (S bo^{var} sa DG H KLP Chr) unpersönlich
 wie I 6 18 sehr beliebt vgl. Heinrici (1887) zu I Cor S. 181: *φασὶν* korrigieren
 B vg pego, es fehlt ganz in bo^{var} Amb Method res. I 627. *ἀσθενής*: ‘nicht eindrucks-
 voll’, nicht etwa ‘sein Körper ist schwach’ (was ja tatsächlich auch der Fall war),
 aber hier ist die *παρουσία* Subjekt vgl. I 2 3. Zu *λόγος* vgl. 11 e, woraus sich er-
 gibt, daß dieser Vorwurf wohl von den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* ausging, und I
 2 1—4. Gut Reitzenstein Hell. Myst.³ 362 f.: »Es verdächtigt auch den Träger
 des *πνεῦμα* im religiösen Sinne, wenn er die *δύναμις* nur in dem ausgear-
 beiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt«. Mit
 v. 11 hebt eine Apologie des Pls an (10 11 bis 12 10), in der er den Be-
 weis seiner *ἐξουσία* und apostolischen Würde durch Hinweis auf die vor
 Augen liegenden Tatsachen (*τὰ κατὰ πρόσωπον* v. 6) erbringt: er nennt das

beständig halb ironisch sein *καυχᾶσθαι* (10 8. 18. 15. 17. 11 12. 16. 18. 80 12 1. 5. 6. 9). Er weist hin¹⁾ auf seine sich immer mehr ausdehnende Missionswirksamkeit (10 12—18), ²⁾ auf seinen uneigenützigen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinde (11 1—15), ³⁾ auf seine Leiden im Dienst Christi (11 16—33), ⁴⁾ auf seine Visionen (12 1—10). *ὁ τοιοῦτος* 'wer so etwas sagt'; Pls liebt dies Pronomen. Hier *λόγῳ* wieder in anderm Sinne wie eben noch v. 10. Mit v. 12 wird der durch v. 9—11 auf einen Seitenweg abgebogene Gedankengang wieder zum Thema zurückgeführt, *γὰρ* ist also rein formelle Anknüpfung oder greift nach einer Diktierpause auf v. 8 zurück (Windisch). Das *οὐ τολμῶμεν* ist natürlich nur momentane Ironie: im gleich Folgenden 'wagt' es Pls ja doch. Daß die Gegner 'sich selbst empfehlen' wird auch 18 gesagt und daß sie mit Empfehlungsbriefen ihre Stellung erobern, steht schon 3 1 (Gegensatz von Pls 3 1 4 2 5 12 6 4 vgl. 7 11). Es folgt der Gedanke 'Jene messen sich an sich selbst, d. h. an menschlichen, selbstaufgerichteten Maßstäben, ich an dem mir von Gott gegebenen Maßstab'. So der Text der besten Zeugen. DG Ambst lassen die Worte *οὐ συνιάσιν. ἡμεῖς δὲ* weg (die vg nur *οὐ συνιάσιν*) und erreichen dadurch, daß *αὐτοὶ* glatt an v. 11 anschließt und auf Pls geht: der Satzbau ist dann glatt, aber es entsteht der Widerspruch, daß Pls erst sagt, er messe sich an sich selbst (v. 12) und im gleichen Atem den göttlichen Maßstab als den für ihn allein gültigen erklärt. Das spricht gegen die Lesart. Windisch hält den B-text für ursprünglich und erklärt das *ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες* als weise Selbstbeschränkung des Apostels auf das ihm von Gott verliehene Maß. Dann ist kein Widerspruch vorhanden, und das 'Messen an sich selbst' tritt in wirksamen Gegensatz zu dem 'Sich mit dem Selbstempfehlen vergleichen' in 12^a. Vielleicht ist das die richtige Lösung. Zur Bedeutung von *κανών** s. auch Moulton-Mill. Voc. 320. *οὐ συνιάσιν* (hellenistisch *οὐ συνιοῦσιν*, wie KLP Chrys lesen) heißt 'sie sind unverständlich' vgl. Constantin oratio bei Euseb I Heikel S. 159 10 Aristeae ep. 200 *συνιέναι πλεῖον* 'in höherem Grade Verstand haben', Rm 3 11 nach Fs 13 2 *ὁ συνίων* 'der Verständige'. *Ἀνθρώπων γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν, ὅτι μόνος ξυνήσι* = 'Verstand hat' Theophrast in Diels Doxographi S. 506 21. *οὐ συνιάσιν* ist nach Windisch eine matte und undeutliche Kritik, die von einem Korrektor stammt und die ihm für Pls allzu herausfordernd erscheinenden Wendungen von 12^a auf die Gegner ableitet. 13 Ohne Maß rühmt sich also der Gegner (v. 15. 16 vgl. 11 12. 18—20), weil er keinen göttlichen Maßstab hat. *οὐ . . μέτρον* ist attrahiert an *τοῦ κανόνος. ἐφικέσθαι* hängt ab von *ἐμέρισε μέτρον*: sein Maßstab (*μέτρον* und *κανών*) ist der gottgewiesene Raum seiner Missionsarbeit, der äußerlich* Kunde gibt von dem ihm verliehenen *μέτρον πίστεως* Rm 12 8. *καὶ* unterstreicht wieder das folgende Wort bejahend vgl. 14 4 8 und zu I 4 7. 14 *ὑπερεκτείνομεν* 'recken uns über das uns beschiedene Maß hinaus', wie es die Gegner tun. Sinn: 'Wenn ich nicht bei euch gewesen wäre, aber euch jetzt als Apostel Vorschriften machen wollte, so wäre das ein *ὑπερεκτείνεσθαι*. Da ich aber eure Gemeinde begründet habe, bin ich von Gott beglaubigt, die Gegner aber nicht: die wollen auf fremdem Felde ernten (vgl. Rm 15 20).' *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* wie 8 18 Rm 1 9. 15. 16 *καυχώμενοι* und *ἐχοντες* sind wieder participia absoluta s. zu 9 11. Zu beachten diese gehackten, grimmig hingeworfenen Satzbrocken. *μεγαλυνθῆναι* ist wie Ph 1 20 'verherrlicht werden', oder näher an der ursprünglichen Bedeutung 'groß werden'. Die nächstliegende Auffassung ist 'unter euch verherrlicht zu werden entsprechend meinem Missionsauftrag (der Korinth einschließt) und zwar in höchstem Grade': Pls hofft also (wie 5 12) auf endliche vollkommene Anerkennung in Korinth. Oder man zieht *ἐν ὑμῖν* zum vorigen 'ich hoffe, wenn euer Glaube in euch gewachsen ist (und ihr mich also nicht mehr nötig habt), meinem

17 des (bereits durch Andere) Erledigten zu rühmen. »Wer sich rühmen
18 »will, der rühme sich des Herrn.« Denn nicht wer sich selbst empfiehlt,
der besteht die Probe, sondern wen der Herr empfiehlt.

11 O, daß ihr doch von mir ein klein wenig Narrheit ertrüget: aber
2 ihr ertragt mich ja auch! Denn ich eifre um euch mit göttlichem Eifer,
denn ich habe euch einem einzigen Manne verlobt, um (euch als) eine
3 reine Jungfrau Christus zuzuführen. Ich fürchte aber, daß, wie die
Schlange Eva mit ihrer List betrog, so auch euer Sinn von der schlichten
4 Treue gegen Christus ab(wendig gemacht und) verführt wird. Denn wenn
einer kommt und einen andern Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt
haben, oder ihr einen andern Geist empfangt, den ihr (von mir) nicht
empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr (von mir) nicht

Missionsauftrag entsprechend noch zu wachsen und zwar in weite Ferne, nämlich über euch hinaus zu den Gebieten des Westens' (Rm 15 28. 24 ist in Korinth geschrieben!). Die erste Auffassung wird durch die Wortstellung empfohlen, bringt aber einen gedanklichen und syntaktischen Bruch am Ende von v. 15, den Windisch durch Annahme einer Textverderbnis und vermutungsweise Einschub von <καὶ μετὰ ταῦτα> vor 16 zu heilen vorschlägt. Die zweite erlaubt, die Worte εἰς τὰ ὑπέρκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι als appositionellen Parallelsatz zu μεγαλυνθῆναι usw. zu fassen und so die stilistische Härte zwar nicht zu beseitigen, aber doch zu mildern. Konstruiere: ich hoffe auf μεγαλ., auf εὐαγγελίσασθαι, nicht auf καυχῆσθαι. Gemeint ist 'denn ich brauche nicht ἐν ἄλλοτρίῳ κἀνόνι' usw. ἐν ἄλλοτρίῳ κἀνόνι = ἐν ἄλλοτρίοις κόποις v. 15 = 'auf fremdem Gebiet'. καυχᾶσθαι εἰς τι 'sich einer Sache rühmen' z. B. Aristoteles Politik V 10 p. 1311^b 4. 17 Das in dieser Form auch schon I 131 begebende Zitat ist freies Exzerpt aus Jer 9 22. 23. 18 formuliert den Grundgedanken von v. 12—17 noch einmal: auch hier wieder mit dem Kennwort der Gegner als den ἐκυτοῦς συνιστάγοντες vgl. zu 6 3—13. XII Mit der Bitte, seinen „Unverstand“, d. h. sein Selbstlob mit seiner Liebe zu entschuldigen, wird ein erneuter Beweis für die Unangreifbarkeit seiner apostolischen Würde eingeleitet; ἀφροσύνη scheint man dem Pls ernstlich vorgeworfen zu haben vgl. 16. 17. 21. 28. s. zu 5 13. I Ist μου, nach Analogie der gleich folgenden Wiederholung, von ἀνέχεσθε abhängig, so gehört μικρόν τι ἀφροσύνης als zweites Objekt dazu 'Ihr ertrüget mich in ein wenig Unverstand'. Aber ohne das Folgende würde man μου stets zu μικρόν τι ἀφροσύνης ziehen: darum ist es auch von Pls wohl so gemeint, und er hat nachher ἀνέχεσθέ μου wiederholt, ohne lebhaft empfindung dafür, daß nun dies μου anders zu konstruieren sei. Wir fühlen das eben beim Übersetzen stärker vgl. zu Rm 3 25. Die Form des Irrealis steht hier bei einem erfüllbaren Wunsch, weil der Optativ im Schwinden ist: ὄρελον ist nicht mehr als Verbalform empfunden, sondern Partikel geworden, vgl. Radermacher Gram. 2 158 f. Oder der Irrealis ist beabsichtigt: dann ist das Folgende eine noch stärkere Zurücknahme des eben Gesagten. Denn mit ἀλλὰ wird ein einlenkender Gedanke eingeführt: 'aber mein Wunsch ist ja bereits erfüllt'. ἀνέχεσθε kann nicht Imperativ sein, weil dann mit dem stark gegensätzlichen ἀλλὰ καὶ derselbe Gedanke nur anders formuliert wiederkehrte. 2 γάρ: das tut ihr und müßt ihr tun, 'denn' ich will das Beste. ζηλῶ hier = 'bin eifersüchtig' vom Brautwerber, der im Interesse des Bräutigams handelt und empfindet. θεοῦ ζήλω 'Eifer der von Gott stammt' im Gegensatz gegen jedes irdisch motivierte Werben um euch (wie es die Gegner tun)

vg. Gal 4 17, 18: Daß man dem Pls ζῆλος vorgeworfen habe und dieser Vorwurf hier zurückgewiesen werde (Reitzenstein Hell. Myst. ³ 365 f.), wird durch diese Parallele und den harmlosen Gebrauch des Wortes 7 7. 11 9₂ nicht eben wahrscheinlich. ἀρμόζω τινα τινι ist technischer Ausdruck für Verloben, hier steht das Medium für das Activum Raderm. Gram. ² 148. Der Infinitiv παραστήσαι final Raderm. ² 186; das παραστήσαι findet bei der Hochzeit d. h. Parusie statt. Da es sich in diesem ganzen Zusammenhang nicht um sittliche, sondern um religiöse, ja theologische Schädigung der Gemeinde handelt, ist die ἀγνότης der Braut Symbol für die 'reine Lehre'. Zu dem Bilde der Brautschaft resp. Ehe vgl. Hos 1—3 Ez 16 Is 50 1 54 1—4 Eph 5 Apc 19 7* 21 2. 9 22 17. In der Weiterführung v. 3 verläßt Pls das Bild und bringt bereits die Anwendung mit φθαρῇ τὰ νοήματα. Die ἀγνότης wird vernichtet, wie einst Eva verführt wurde. Das Bild ist nur dann deutlich, wenn Eva durch den Satan ihrer Keuschheit beraubt wird, was in Gen 3 nicht steht. Nun kennt aber die jüdische Haggada (schon im Talmud bab. Jebamoth 103^b Aboda sara 22^b Schabbath 146^a *Denn als die Schlange der Eva bewohnte, übertrug sie auf sie (die Eva) einen Schmutz* vgl. Weber Jüd. Theol. ² 219) eine Ausmalung der Genesisstelle, wonach die Schlange Eva zum Ehebruch verführt habe. Vgl. auch Diognet ep. 12 s οὐ δὲ Εὐ. φθίρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται. Auf die Ophiten bei Irenäus I 30 7 darf man sich aber für das Alter dieser Vorstellung nicht berufen (s. Preuschen „Adamschriften“ in Festschrift f. Stade 67), auch IV Macc 18 7. s ist nicht vom Teufel die Rede, vgl. Deißmann bei Kautzsch Apokr. u. Pseudepigr. II 175 f. Windisch S. 323 f. φθαρῆναι ἀπὸ prägnant, wohl nach Analogie von πλα-νᾶσθαι ἀπὸ gebildet. ¹) ἀπὸ τῆς ἀπλότητος haben Clem. Str. III 74 s 94 1 (Cassianus?) vg H KLP pe: ²) ἀπὸ τῆς ἀγνότητος nur Lateiner (Lucifer Amb Aug): ³) ἀπὸ τῆς ἀπλότητος καὶ τῆς ἀγνότητος SB bo sa G min go: ⁴) ἀπὸ τῆς ἀγνότητος καὶ τῆς ἀπλότητος D Epiphanius 66, 54. Für die Entstehung der nachher zum Zusatz gewordenen Variante ἀγνότητος bietet sich als Erklärung das Bedürfnis nach Angleichung an v. 2 ἀγνίην, während der Apostel doch gerade das Bild hier verläßt und die Anwendung bringt; vgl. übrigens auch zu 1 12: wir haben also hier den ganz seltenen Fall, daß der Koine-text gegen die andern Zeugen den Urtext bewahrt hat. 4 ὁ ἐρχόμενος ist all-gemeine Bestimmung 'irgendeiner, der kommt' (vgl. Gal 5 10 Kühner-Gerth II 60 Anm. 9) im verächtlichen Sinne: gemeint sind natürlich ganz bestimmte Gegner. Der Schluß ist textkritisch unsicher: ¹) ἀνέχεσθε lesen B sa D pe,* ²) ἀνείχεσθε S bo vg Latt H KLP, ἡνείχεσθε min Chrys [AC fehlen]. Bei der Lesart ἀνέχεσθε ist zu erklären: es sind tatsächlich andere an der Arbeit, wie schon 10 12 ff. zeigte; Pls betrachtet mit Sorge die Geduld der Korinther gegenüber den falschen Lehrern. Schwierig wird dann freilich der Übergang zu v. 5 mit γάρ. Dafür ist der Anschluß an v. 3 um so besser: ich fürchte, daß ihr vom wahren Glauben abfallt, denn (v. 4) wenn die falschen Lehrer zu euch kommen, so laßt ihr euch das ja gern gefallen. Ebenso ist das ἀνέχεσθε v. 20 gebraucht. Derselbe Gedanke ausführlicher v. 19 ff. Reitzenstein Hell. Myst. ³ 366 will καλῶς ἀνέχεσθε dann als Frage fassen 'wäre es recht, daß ihrs duldet?', wobei auch im Vordersatz ein nur gedachter Fall in der realen hypothetischen Form dargestellt wäre. Liest man ἀνείχεσθε, so wäre das formell ein Überspringen in den Irrealis (ohne ἂν Raderm. ² 158), besser aber wohl καλῶς ἂν εἴχεσθε (so ausdrücklich H) zu lesen = (ironisch) 'so wäret ihr schön dran!' oder mit Reitzenstein fragend 'stünde es dann wohl um euch?'. Dabei müßte εἴχεσθε = εἴχετε sein, was zwar unbelegt, aber möglich ist. In diesem Fall ist der Übergang zu v. 5 völlig glatt, denn der Irrealis oder die Frage involvieren stets den Ge-

5 erhalten habt, so ertragt ihr das recht gut. Und ich denke in nichts
 6 zurückzustehen hinter den 'Überaposteln'. Wenn ich auch ein Laie
 der Rede bin, so doch nicht der Erkenntnis, sondern in jedem Punkte
 7 haben wir vor allen zu euch (das Geheimnis des Glaubens) kund getan.
 Oder habe ich Sünde getan, als ich mich erniedrigte, damit ihr erhöht
 würdet, indem ich euch das Evangelium Gottes umsonst verkündigte?
 8 Andre Gemeinden habe ich beraubt und (von ihnen) den Sold zum Dienst
 9 an euch genommen, und als ich bei euch war und Mangel litt, bin ich
 niemandem zur Last gefallen: denn meinem Mangel haben die Brüder,
 welche aus Mazedonien kamen, abgeholfen; und in jedem Punkte habe
 ich mich gehütet, euch beschwerlich zu werden, und werde das auch
 10 (ferner) tun. Die Wahrheit Christi ist in mir (als Bürge), daß dieser
 Ruhm für mich nicht verstummen wird in den Gebieten von Achaia.
 11. 12 Weshalb? Weil ich euch nicht liebe? Gott weiß es! Was ich aber tue,

danken 'bei mir habt ihr allein die Wahrheit'. 5 γὰρ ist bei der erst genannten Auffassung von v. 4 unlogisch, einfach als anknüpfende Übergangspartikel zu fassen: oder es nimmt die v. 1 ausgesprochene Bitte auf ἀνέχεσθέ μου. ὑστερηκέναι ist hier präsentisches Perfektum (Radermacher Gram. ² 152 f.) = 'ich stehe nicht zurück', wenn man jetzt die Werte abschätzt (12 11 ist der Zusammenhang ein anderer, da steht der Aorist). Der einzige Punkt, in dem ich angeblich hinter ihnen zurückbleibe (v. 7), ist gerade mein Ruhm: ja in Wirklichkeit möchten sie, daß ich in dieser Sache ihnen gleich würde (v. 12). οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι wird eine ironische Bezeichnung der Gegner sein, deren Tätigkeit in v. 4 charakterisiert ist und v. 20 ff. weiter gezeichnet wird. Da Pls ἀπόστολος noch im weiteren Sinne gebraucht (zu I 9 6 und *Rm 1 1), beweist diese Stelle nicht, daß Pls die 'Urapostel' als seine Gegner bezeichne: vielmehr ist durch v. 13, wo dieselben Leute ψευδᾶπόστολοι genannt werden, sicher, daß gerade nicht die 'Jünger' gemeint sind (s. zu v. 13). Diese Prediger, die sich so über alle Maßen als Apostel aufspielen, haben überhaupt keinen Auftrag von Christus (vgl. 23), sondern (v. 15) höchstens vom Teufel. ■ Hier muß Pls auf die Eigenschaften der Überapostel Bezug nehmen. Den Vorwurf, er sei kein formal geschickter Redner (10 10 I 2 4) gibt er als berechtigt zu, aber unter Betonung der Güte des Inhalts (γνώσις) seiner Rede, auf den doch alles ankommt: in der christlichen γνώσις weiß er sich wohl zu Hause vgl. I 2 7 ff. Wer in den Überaposteln die Zwölf sieht, muß sie hier als gute (griechische!) Redner und 'Gnostiker' charakterisiert finden: das ist schwer denkbar. Die Überlieferung des Schlusses von 6, der das Verständnis bestimmt, variiert sehr stark: ¹) ἐν παντί φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς SB [AC fehlen], ²) ebenso, doch ist hinter φανερώσαντες hinzugefügt ἐαυτούς M min, ³) wie ²), aber ohne εἰς ὑμᾶς am Ende bo sa, ⁴) ἐν παντί φανερωθέντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς KLP go Chrys, ⁵) wie ⁴), aber ohne ἐν πᾶσιν pe, ⁶) ἐν παντί φανερωθεῖς ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς D, ⁷) in *omnibus autem manifestus sum vobis (vg) Latt. Es ist leicht zu sehen, daß alle Varianten von ² bis ⁷ nur Versuche sind, den unverständlichen Text von ¹ zu verbessern und scheinbare Dubletten zu beseitigen, also Konjekturen ohne Überlieferungswert. Die Lesart ¹ kann nicht (wie in der 1. Aufl. dieses Komm.) so interpretiert werden, daß zu φανερώσαντες ergänzt wird τὴν γνώσιν: das ist sprachlich zu hart. Vielmehr ist das, was da steht, durchaus unverständlich, und wir müssen einen Weg zur Erklärung suchen. ἐν

παντι wird in II Cor besonders gern gebraucht, in Verbindung mit einem Adjektiv nur 11 9, mit einem Partizip 4 8 6 4 7 5 9 8. 11, mit dem Verbum finitum I 15 II 7 11. 18 8 7, und gelegentlich verbinden sich Häufungen von πας damit 8 7 9 8. 11. Man wird hier φανερώσαντες gern mit demselben Wort in 5 10. 11 zusammenstellen und als Urtext etwas ähnliches wie ² oder ⁴ vermuten im Sinne von 'unser Leben hat in jedem Punkte offen vor euch allen gelegen': das gibt einen guten Übergang zu v. 7, wo er ironisch eine den K. bekannte eventuelle 'Sünde' (wie 12 18 ἀδοξία) behandelt. Reitzenstein ergänzt ἐν παντι <ἀμέμπτους ἡμᾶς> φανερώσαντες. Oder aber ε^b hatte einen engeren Anschluß an die erste Vershälfte, und φανερ. ist nach 2 14 zu verstehen: dann ist etwa φανερώσαντες <τὸ μυστήριον τῆς γνώσεως oder τῆς πίστεως> zu ergänzen. Dann würde sich Pls dagegen verwahren, daß er seine Erkenntnis nur bruchstückweise (nicht ἐν παντι) und nur Bevorzugten (nicht ἐν παντι) mitgeteilt habe: das wäre aus I 2 6 3 1. 2 leicht zu belegen und schwer zu widerlegen. v. 7 würde dann mit dem neuen Gedankengang einsetzen, der im andern Fall schon bei ἀλλ' ἐν παντι begonnen hätte: ein Sprung ist es hier wie da. Die Entstellung des Textes muß uralt sein und stand wohl schon in dem Exemplar des Sammlers: warum soll es da nicht auch einmal einen Schreiberfehler gegeben haben? 7 ἡ ἀμαρτίαν ἐποίησα bringt den einzigen Punkt, in dem er wirklich den 'Aposteln' nachstand (ebenso 12 11. 13!). Wir wissen durch Didache 11, daß noch im II. Jahrhundert das Recht der Wanderapostel auf Verpflegung durch die Gemeinde unbestritten war. Schon I 9 6 ff. (s. zu I 9 4 ff.) hat Pls seinen Verzicht auf dies Apostelrecht betont; die Gegner haben das wohl als Eingeständnis seiner Minderwertigkeit gegenüber den andern Aposteln gefaßt. Ein ταπεινοῦν ist der Verzicht, insofern er dem Apostel viele Entbehrungen auferlegt haben wird (vgl. Ph 4 12). οὐ ist von ἀμαρτίαν ἐποίησα abhängig; das ὑψωθῆναι der Korinther ist innerlich gemeint, zur δόξα Χριστοῦ. 8 ἐσώλησα ist natürlich ein übertreibender Ausdruck. ὀψώνιον wie I 9 7. Pls hat also Reisegeld und Unterhalt für die erste Zeit in Korinth von den 'andern', vermutlich doch mazedonischen, Kirchen mitbekommen. 9 Als dies ausging und er (trotz seiner eigenen Arbeit I 4 12 9 6 I Th 2 9 Act 18 8) in Not kam, hat er die Leere seiner Kasse durch Mazedonier ausfüllen lassen. Übrigens hat sich Pls auch in Thessalonike nicht anders verhalten (vgl. I Th 2 7—9 Ph 4 15); diese Mazedonier werden aus Philippi gekommen sein, wie Ph 4 10 ff. zeigt. Ob Silas und Timotheus (Act 18 8) diese Boten waren, ist eine naheliegende Frage. καταναρκάω 'betäuben' ist ein bei Hippokrates begegnendes medizinisches Wort (s. auch Wettstein): in der hier und 12 18. 14 von Pls gebrauchten Bedeutung 'beschweren' ist es sonst nicht zu belegen: aber diese muß so geläufig gewesen sein, daß noch um 400 Joh. Chrys. und später Theodoret kein Wort der Erläuterung für nötig halten: auch die lateinische Bibel hat *nulli onerosus fui*, die syrische *habe ich niemand von euch beschwert*. Den Genitiv regiert das Verbum wegen κατα- s. Blaf⁵ § 181. Also hat Pls weder bei seinen Handwerksgenossen Aquila und Priscilla noch bei Titius Justus (Act 18 2. 3. 7) umsonst gelebt. Vgl. Ignatius Philad. 6 s. 10 Vgl. I 9 15. εἰς 'in Bezug auf, für' vgl. zu Rm 1 1. ἐστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἡμῖν; so wie Christus in Pls ist (Gal 2 20), so auch Christi Geist (Rm 8 9 f. I Cor 2 16 II 13 3), so auch seine Wahrhaftigkeit, kraft deren Pls Glauben für seine Worte verlangen kann. Ähnliche Beteuerungsformel s. zu Rm 9 1. φραγίσεται: entweder 'mein Ruhm wird nicht beschränkt, d. h. vermindert, behindert werden' oder 'meine Ruhmesworte werden nicht verstopft, d. h. zum Schweigen gebracht werden' wie Rm 3 19 Hebr 11 38. 11 Kurz und bitter die Abwehr eines etwa aus der Bevorzugung der Mazedonier (v. 9)

das werde ich auch (ferner) tun, um denen den Anlaß zu nehmen, die nach einem Anlaß suchen, daß sie in dem, worin sie sich rühmen, erfunden werden wie wir auch. Denn diese Leute sind Lügenapostel, trügerische Arbeiter, die sich verkleiden in Apostel Christi. Und das ist kein Wunder, denn der Satanas selbst verkleidet sich ja in einen Engel des Lichtes. Da ist es nichts Besonderes, wenn auch seine Diener sich verkleiden als Diener der Gerechtigkeit. Und ihr Ende wird ihren Taten entsprechen!

Ich sage es noch einmal: Keiner halte mich für einen Narren, und wenn schon, so hört mich auch als Narren an, daß auch ich mich ein klein wenig rühmen kann! Was ich (jetzt) sage, das sage ich nicht nach dem (Sinne des) Herrn, sondern wie in Narrheit, in dieser Zursicht, mich rühmen zu können. Da viele sich nach dem Fleische rühmen, so will auch ich mich (einmal) rühmen. Ihr Verständigen ertragt ja die Narren so gern! Ihr ertragt es ja, wenn einer euch knechtet, euch aufzehrt, euch fängt, sich über euch erhebt, euch ins Gesicht schlägt! Zur Beschämung sage ichs, denn wir waren (euch ja zu) schwächlich! Womit aber einer prahlt — ich rede in Narrheit —

gefolgerten neuen Vorwurfes. 12 ἵνα ist von dem zweiten ἀφορμὴν abhängig: die Gegner leben auf Kosten der Gemeinde, wie v. 20 positiv (und I 9 6 negativ) deutlich gesagt ist: da sie nun jede Handlung des Pls verunglimpfen müssen, haben sie ihn wegen seiner Zurückhaltung verleumdet und sich ihres 'apostolischen' (s. zu v. 7) Lebenswandels gerühmt. Im innersten Herzen aber, meint Pls, wäre es ihnen lieber, wenn Pls ihnen Anlaß gäbe, daß er in diesem Punkte ihnen gliche (Pls sagt ungeschickt, daß sie in diesem Punkte als ihm gleich erfunden würden), d. h. wenn er auch wie sie auf Kosten der Gemeinde lebte; aber den Gefallen wird er ihnen nicht tun, denn daß er durch seine Uneigennützigkeit und seine Entbehrungen mächtigen Eindruck macht, weiß er so gut wie sie. ἐν ᾧ καυχῶμαι wie I 9 15. 13 ψευδαπόστολοι . . μετασχηματιζόμενοι usw. zeigt, daß hier nicht von den Uraposteln die Rede sein kann, die sich doch nicht erst zu verkleiden brauchen, um als Apostel Christi angesehen zu werden. Ähnlich nennt er *Gal 2 4 die judaistischen Agitatoren παρείσαντοι ψευδάδελφοι. οἱ τοιοῦτοι nicht speziell 'Leute, die derartiges tun', sondern allgemein, ohne Beziehung auf das direkt vorausgehende 'diese Art Leute' wie die Gegner sind. Und nun folgt die denkbar schärfste Verurteilung dieser Feinde, sie sind Teufelsdiener. Es geht nicht an, diese ψευδαπόστολοι von den im vorhergehenden und folgenden bekämpften Gegnern zu trennen, wie Reitzenstein Hell. Myst. ³367 es tut, der unter den ὑπερλίαν ἀπόστολοι 11 5 12 11 und den Ἑβραῖοι etc. 11 22 ff. die Urapostel, 'die Zwölf' versteht. Denn οἱ τοιοῦτοι v. 13 sind doch die θέλοντες ἀφορμὴν, ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται εὐρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμεῖς v. 12, also eben die Leute, welche ihr Apostelrecht auf freien Unterhalt ausnutzen und die v. 20 unter diesem Gesichtspunkt charakterisiert werden. Und 12 11—18 sagt er, er stehe in nichts hinter den ὑπερλίαν ἀπόστολοι zurück, außer daß er die Gemeinden nicht aussauge: es sind also wieder dieselben Leute wie die ψευδαπόστολοι v. 12 und v. 20 gemeint. Auch wird man die διάκονοι Χριστοῦ v. 23 nicht gern von den διάκονοι δικαιοσύνης resp. σατανᾶ v. 15 unterscheiden. Auch Ph 3 2—8, wo sicher nicht die Zwölf bekämpft werden, liefert lehrreiche Parallelen, insbesondere zu v. 18. 22. Es

bleibt höchstens die Möglichkeit, in 11 5 und 12 11 unter den ὑπερλίαν ἀπόστολοι 'die über Gebühr gefeierten Urapostel' zu verstehen, auf welche die Gegner hinweisen, und denen Pls nicht nachzustehen behauptet: aber dann müßte man alle Aussagen ringsum einschließlich 11 21—28 davon trennen und auf die in K. wühlenden Gegner beziehen, was doch recht bedenklich und jedenfalls nicht notwendig ist. Übrigens brauchen das gar keine so obskuren Gegner gewesen zu sein, daß es sich nicht für Pls gelohnt hätte, seine gleiche, ja höhere Würde zu betonen (11 5. 28 12 11). Die Parallele I Cor 15 10 zu v. 28 beweist auch nicht, daß v. 22 f. die Zwölf gemeint seien; zumal es ja nicht einmal für I Cor 15 10 sicher ist. 14 οὐ θαύμα: Der zunächst ungeheuerliche Gedanke, daß hinter der Maske der Christusapostel sich Teufelsgehilfen verbergen, ist nicht so ganz verwunderlich, wenn man an die Praxis des Satans selber denkt. Als Lichtengel ist Satan der Eva erschienen, als er sie zum zweitenmal verführte: Leben Adams 9 (Kautzsch Apokr. II 513). 15 Mit der wuchtigen Androhung des Gerichtes schließt der Exkurs, welcher mit v. 8 begonnen und den Apostel unversehens bereits in einen Teil seines Themas der Selbstverteidigung hineingeführt hatte. 16 Pls kehrt zu dem v. 1 ausgesprochenen, seine Apologie vorbereitenden Gedanken zurück: hört mich an, auch wenn ich euch Unverstand zu reden scheine. Es ist für seine temperamentvolle Art höchst bezeichnend, daß er nur bereits Gesagtes zu wiederholen behauptet (πάλιν λέγω), während er dem Wortlaut nach etwas ganz anderes gesagt hat: hier 'haltet mich nicht für unsinnig', dort 'o daß ihr meine Unsinnigkeit (die also ironisch zugegeben wird) doch ertrüget', hier 'und wenn auch, hört mich bitte an', dort ihr hört mich ja an, ich weiß es'. Und doch kann nur ein Wortklaubler hier Gegensätze finden; der Sinn bleibt ja völlig der gleiche. καὶ γὰρ wie die andern vgl. v. 12. 18. 20 ff. 17 οὐ κατὰ κύριον redet er, weil er in die Arena des Kampfes um Vorzüge κατὰ σάρκα durch die Verhältnisse gezwungen hinabsteigt: das gilt für v. 22 ff., aber für c. 12 wird man das nicht sagen dürfen. ὑποστάσει: weil ich weiß, daß ich mich mit Recht rühmen darf, den Gegnern in nichts nachzustehen. 18 Was mit dem Rühmen κατὰ σάρκα bei den Gegnern gemeint ist, zeigt v. 22 vgl. 5 12. Der gleiche Gedanke Ph 3 4 ff. 19 Bittere Ironie; φρόνιμοι ὄντες wie I 4 8. 10. 20 καταδουλοῦν mit anmaßendem Auftreten, wie ἐπαίρεται nahelegt, κατασθίει: indem er als 'Apostel' auf Kosten der Gemeinde lebt, λαμβάνει sc. ὑμᾶς wie 12 18 nicht einfach 'gewinnt', sondern mit der deutlichen Nebenbedeutung 'ausbeutet'. 'Jemanden ins Gesicht schlagen' scheint wie bei uns sprichwörtlich von schlechter Behandlung gewesen zu sein (so vielleicht schon I 4 11): Heinrici notiert Philostrat vita Apoll. VII 23, wo μόνον οὐκ ἐπὶ κόρης παiei 'er haut sie beinahe aufs Auge' bildlich gebraucht wird; vgl. übrigens I 9 27 ὡπωπιάζω. So kommt eine gewisse, aber nicht völlig durchgeführte Steigerung in der Aufzählung zustande. 21 κατὰ ἀτιμίαν λέγω sc. ὑμῖν wie I 6 5 15 24 πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω vgl. I 4 14 II 8 8 οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω. ὥς ὅτι wie II Th 2 9. κατὰ ἀτιμίαν λέγω <ὑμῖν> so, daß hinter dem ὥς etwas zu ergänzen ist: hier etwa <λέγουσιν>, ὅτι ἡμεῖς ἡσθενήκαμεν. Von mir behauptet ihr ja, ich träte zu schwächlich auf (10 10), dann seht euch doch einmal das kraftvolle Auftreten der andern an, für das ich euch den rechten Namen in v. 20 gesagt habe, und schämt euch. Und trotzdem kann ich in allen Punkten, auf die jenes sich ernstlich etwas zugute tun (τολμᾶν), es mit ihnen aufnehmen (wie Ph 3 4). Daß ich es tue, ist zwar ἀφροσύνη, aber ich muß es doch einmal tun. Pls nennt sein Verfahren manchmal ganz ehrlich und ohne Ironie ἀφροσύνη, weil es ein dem Christen an sich unziemliches Rühmen κατὰ σάρκα ist (so hier und v. 1. 28 12 11 s. zu B 18), manchmal aber lehnt er den Vorwurf der ἀφρο-

22 damit kann auch ich prahlen! Hebräer sind sie? Ich auch. Israeliten
 23 sind sie? Ich auch. Samen Abrahams sind sie? Ich auch. Diener
 Christi sind sie? In Tollheit rede ich: ich noch mehr! In Mühen viel
 reichlicher, in Gefängnissen viel reichlicher, in Schlägen übermäßig, in
 24 Todesnöten oftmals. Von den Juden habe ich fünfmal die vierzig weniger
 25 einen bekommen, dreimal habe ich Stockprügel erhalten, einmal bin ich
 gesteinigt, dreimal habe ich Schiffbruch gelitten, eine Nacht und einen
 26 Tag habe ich auf dem Abgrund zugebracht, durch Wanderungen oftmals,
 durch Gefahren von Flüssen, Gefahren von Räubern, Gefahren von
 meinem Volke, Gefahren von Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren
 in der Wüste, Gefahren auf dem Meere, Gefahren unter falschen Brüdern,
 27 Mühe und Not, in Nachtwachen oftmals, in Hunger und Durst, im Fasten
 28 oftmals, in Kälte und Blöße; abgesehen von dem übrigen, der tägliche
 29 Zudrang zu mir, die Sorge für alle Gemeinden: wo ist einer schwach,
 und ich bin es nicht (auch)? wo leidet einer Ärgernis und ich brenne
 30 nicht (auch)? Wenn es sich zu rühmen gilt, so will ich mich meiner
 31 Schwachheit rühmen. Der Gott und Vater des Herrn Jesu weiß es, der
 32 gelobt sei in Ewigkeit, daß ich nicht lüge. In Damaskus bewachte der
 Ethnarch des Königs Aretas die Stadt Damaskus, um mich zu fangen,
 33 und durch ein Fenster wurde ich in einem Korbe durch die Mauer
 heruntergelassen und entkam seinen Händen.

σύνη, zu dem die Korinther ihm gegenüber kein Recht haben, energisch ab
 (v. 16 12 6; auch ironisch v. 19). 22 Vgl. Ph 3 5. Ἑβραῖοι, Ἰσραηλῖται,
 σπέρμα Ἀβραάμ sind drei Bezeichnungen desselben Begriffs 'Vollblutjude':
 die Abwechslung im Namen ermöglicht eine rhetorische Wirkung. Vgl. die
 Inschrift einer Proselytin bei Beyer-Lietzmann jüd. Katakomben Torlonia
 S. 37 n. 44 Εἰσὶ δὲ αὖ Ἰσραηλίτης.

Die verbreitete Annahme, daß Ἑβραῖος den hebräisch sprechenden Juden
 im Gegensatz zum Hellenisten bezeichne, ist aus den Stellen erwachsen, wo beide
 Bezeichnungen einander gegenüberstehen (wie Act 6 1, Philo mut. nom. 71 p. 589 M.
 conf. ling. 129 p. 424). Im allgemeinen gilt das aber nicht, wie aus den griechisch
 abgefaßten Grabinschriften von Mitgliedern der Synagoge τῶν Ἑβραίων in Rom
 * (Schürer Gesch. d. jüd. Volkes 3 4, 83 A. 29 und NikMüller jüd. Katak. Monteverde
 S. 109 ff. NMüller-Bees Inschr. d. Kat. Monteverde S. 23 n. 14, S. 57 n. 50), in Lydien
 (Keil u. vPremierstein Denkschr. d. Wiener Akad. 57, 1914 S. 32 n. 42) und dem Tür-
 * balken der συναγωγή Ἑβραίων (Deißmann Licht v. Osten 4 13) von Korinth ersichtlich
 ist. Vielmehr wird es eine Bezeichnung der 'Palästinenser' sein, die ebenso wie
 andere Diasporajuden auch in der Fremde in landsmannschaftlichen Verbänden
 * lebten (vgl. Inschr. v. Monteverde n. 118 Μακεδόνες ὁ Αἰβρέος Καισαρεὺς). Dann wäre
 anzunehmen, daß die Eltern des Pls wirklich aus dem galiläischen Gischala nach
 Tarsus übergesiedelt seien, wie Hieronymus behauptet (de vir. inl. 5, Com. in Phm 23),
 denn Pls nennt sich Ph 3 5 Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (s. Dibelius z. St.): er hat in Jerusalem
 Verwandte (Act 23 16): und hat auch dort studiert (Act 22 3): das spricht alles für
 * diese Auffassung. Vgl. Deißmann bei Müller-Bees Inschr. S. 24. Windisch z. St. S. 350 f.

23 διάκονοι hier offenbar gleich 'Apostel', wie v. 13—15 lehren vgl. auch 6 4 ff.
 Da es ihm hier darauf ankommt, den Beweis für seine Überlegenheit durch An-
 führung von Tatsachen erbringen, sieht Pls mit Recht hier ganz davon ab,

daß er soeben (v. 13—15) ihren Anspruch auf den Titel *διάκονοι Χριστοῦ* als teuflische Heuchelei behandelt hat. Daß sie persönliche Schüler Jesu gewesen seien, legt weder das Wort noch die Antwort des Pls nahe. ὑπέρ adverbial, was bei anderen Präpositionen ganz geläufig ist: Kühner-Gerth I 526 f. ὑπὲρ ἐγὼ wie Ph 3 4 ἐγὼ μᾶλλον. Der Gedanke von I 15 10 (vgl. II 4 7 ff.) verschärft: 'ich habe Christus mehr gedient, als sie, denn ich habe mehr für ihn gelitten.' περισσotέρως: als Verbum würde man ergänzen ἐγενόμην,* wenn nicht in der Fortsetzung dieser Aufzählung v. 26 der (instrumentale) Dativ erschiene, der eine vollere Ergänzung verlangt, also *διάκονος Χριστοῦ ἐγενόμην*. Die Fälle von Todesgefahr zählt v. 24—25 auf. Rhetorische Analyse bei JWeiß in Theol. Studien f. BWeiß S. 185 ff., 39 Hiebe statt der Dt 25 2. 3 vorgeschriebenen Maximalzahl von 40, ursprünglich wohl aus dem häufig begegnenden Motiv, in solchen Dingen lieber zu wenig als zu viel zu tun (umgekehrt unsere 101 Salutschüsse). Mischna Makkot III 10 gibt eine Begründung durch falsche Exegese und schildert III 12 die Prozedur genauer. Schon Josephus Ant. IV 8 21. 23 (§ 238. 248) kennt die *πληγὰς τεσσαράκοντα μᾶζ λειπούσης*. Vgl. JJuster les juifs dans l'empire romain 2, 161. Diese Strafe wurde also von der jüdischen Obrigkeit über Pls verhängt, dagegen ordnete die römische Behörde das *ῥαβδιζειν* = *virgis caedere* an (vgl. Mommsen Röm. Strafrecht 983), wobei die Eigenschaft des Pls als *civis Romanus* mißachtet wurde, was nicht unglaublich ist (s. Windisch S. 356). Von allen diesen Exekutionen und Schiffbrüchen notieren die Act nur eine Gefangenschaft mit vorausgehendem *ῥαβδιζειν* 16 22 ff. und die Steinigung 14 19, weiter nichts! Das rufe man sich öfter ins Gedächtnis. I Clem. 5 6 rechnet sieben Gefangenschaften. Bei einem dieser Schiffbrüche ist der Apostel also 24 Stunden auf Wracktrümmern getrieben. 26 Sein γένος sind die Juden. Die Einreihung der *ψευδάδελφοι* ist hier sehr wirksam: es hatte natürlich auch außerhalb Korinths solche gegeben vgl. Gal 2 4. Die Gruppierung ist zweigliedrig und nicht anzutasten (gegen Windisch): die Paare entsprechen sich gut, nur das letzte scheinbar nicht *θαλάσση* — *ψευδάδελφοις*: aber das ist eben die Steigerung: das Schlimmste, gefährlicher als das Meer, sind die *ψευδάδελφοι*! 28 ἐπίστασις 'Aufmerksamkeit', die sich auf etwas richtet' oft bei Polybios, aber hier wohl 'Zudrang' wie Act 24 12 II Macc 6 3, vielleicht 'Bedrängnis': μοι ist nach dem in ἐπίστασις liegenden Verbum konstruiert. 29 *σκανδαλίζεται* zeigt, daß Pls weiter von der Sorge um die Gemeinde redet: 'jede Schwachheit, Sorge, Hilflosigkeit, Verletzung (σχ.) seiner Gemeindeglieder muß Pls mit durchleben' (Schmiedel). Verwandt, aber mit anderer Spitze, der Gedanke I 9 22. v. 30 ist zusammenfassend im Hinblick auf das von v. 23 an Aufgezählte und mit ironischem Gedenken an den Vorwurf 10 1. 10 gesagt; vgl. 12 5. 9. 12. Die *ἀσθένεια* ist also nicht bloß auf das v. 29 gebrauchte *ἀσθενῶ* zu beziehen: vgl. 12 9—10 I 4 10—13; verwandt ist der Gedanke von II 4 6—10 s. z. d. St. 31 Eine feierliche Beteuerung (s. zu Rm 9 1) der Wahrheit (für alle Einzelheiten dieses seines Rühmens) schließt die Aufzählung der Leiden und Mühen ab, die ihn als *διάκονος Χριστοῦ* beglaubigen. Und dann, v. 32, kommt ein Nachtrag, dessen* Tendenz nicht völlig deutlich ist, der aber den Zusammenhang ungeschickt unterbricht. Dem unbefangenen Leser macht v. 32—33 den Eindruck, daß Pls einen vorhin versehentlich ausgelassenen Fall von Lebensgefahr gewissenhaft (v. 31!) nachtragen will — vgl. I 1 16 — und mehr wird auch wohl in den Worten nicht zu suchen sein. Heinrici (1887 S. 479) meint, die Flucht aus Damaskus sei dem Apostel als Feigheit in Rechnung gesetzt worden, um damit den vorher (10 1. 10) berücksichtigten Angriff zu rechtfertigen (ähnlich auch Bousset): darauf deutet die Fassung der Notiz, die überhaupt jede

- 12 Rühmen muß ich mich — zwar ist es nicht förderlich — aber ich will nun zu den Gesichtern und Offenbarungen des Herrn kommen.
 2 Ich weiß von einem Menschen in Christus, daß er vor vierzehn Jahren — ob im Leibe weiß ich nicht, ob außer dem Leibe, weiß ich nicht, Gott weiß es — daß dieser (also) entrückt wurde bis zum dritten Himmel.
 3 Und ich weiß, daß dieser Mensch — ob im Leibe oder außer dem Leibe,
 4 weiß ich nicht, Gott weiß es — daß er entrückt wurde ins Paradies und unsagbare Worte hörte, die einem Menschen nicht verstattet ist aus-

Tendenz außer der historischen Relation vermissen läßt, in keiner Weise hin. Auch Act 9 23 ff. wird die Geschichte erzählt, ohne daß der Verfasser auf den Gedanken kommt, einen Fall von Feigheit zu berichten oder gar entschuldigen zu müssen. Schmiedels an Holsten u. a. anknüpfender Vorschlag, v. 32—33 als Einschub eines alten Lesers zu streichen, geht von der Voraussetzung aus, daß die Gedanken des Apostels logisch fortschreiten müßten — was sie recht häufig nicht tun.

ARETAS IV (חרת) ist ein uns auch sonst wohlbekannter nabatäischer König, der in Petra residierte. Inschriften und Münzen begrenzen 48 Regierungsjahre dieses Aretas, die sich nach sehr wahrscheinlicher Kombination von 9 v. Chr. bis 39 n. Chr. erstrecken (vgl. Hauck Real-Enzykl. I 795 ff., Pauly-Wissowa Real-Enzykl. II 674 IV 2046, Schürer Gesch. d. jüd. Volkes I³ 726 ff., ASteinmann Aretas IV König d. Nabatäer 1909 Windisch S. 364—366). Er war der Schwiegervater des Herodes Antipas, der aber seine Tochter verstieß, um die Herodias zu heiraten. Dies und Grenzstreitigkeiten gaben dem Aretas Anlaß zum Krieg gegen Herodes, der mit einer Niederlage des letzteren endete. Die Strafexpedition des syrischen Legaten Vitellius gegen den Friedensstörer wurde auf die Nachricht vom Tode des Tiberius (16. März 37) eingestellt (Jos. Ant. XVIII 5 1. 3 § 109—115, 120—125). Die Stadt DAMASKUS ist seit Pompeius in römischem Besitz, ihre Münzen tragen die Köpfe der Kaiser Augustus, Tiberius, Nero usw. Es fehlen jedoch die des Caligula und Claudius (37—54).
 *ESchwartz (Nachr. d. Götting. Ges. ph.-hist. Kl. 1906, 467) hält das für Zufall und warnt vor der üblichen Folgerung, daß D. in jener Zeit nicht unter römischer Herrschaft gestanden habe. Man pflegt nämlich meist aus der Erwähnung eines in Damaskus residierenden Ethnarchen des Aretas an unserer Stelle zu schließen, dieser König habe in jener Zeit D. beherrscht und zwar sei ihm vermutlich durch eine Laune des Caligula die Herrschaft geschenkt worden. Schwartz nimmt (unter Zustimmung von EdMeyer Urspr. u. Anf. d. Chtums 3, 346) an, jener ἐθνάρχης sei ein auf Wunsch der römischen Regierung vom Nabatäerkönig ernannter Aufsichtsbeamter für die in D. zusammenströmenden Beduinen gewesen (vgl. Dittenberger Or. inscr. 616). Act 9 24. 25 wird die Verfolgung des Pls auf Umtriebe der Juden zurückgeführt, die sich also wohl der Beduinen des Aretas bedienen wollten. Über Damaskus vgl. Benzingen in Pauly-Wissowa Realenz. d. Altertumswiss. IV 2042 ff., Watzinger u. Wulzinger Damaskus (= ThWiegand Wiss. Veröffentlichungen d. deutsch-türkischen Denkmalsschutz-Kommandos Heft 4. 1921. 1924), Cabrol-Leclercq Diction. d'archéol. chrét. IV 119 ff.

XII 1 Diese Worte sind schon in alter Zeit nicht verstanden worden, wie die zahlreichen Varianten der Handschriften lehren. Der Urtext ist in *B G P (pe go) erhalten: καυχᾶσθαι δεῖ· οὐ συμφέρον μὲν. Daran ist korrigiert worden, indem sowohl δεῖ wie μὲν Entstellungen erlitten und auch συμφέρον in συμφέρει geändert wurde: κ. δὲ οὐ συμφέρον μὲν S bo, κ. δεῖ οὐ συμφέρει μοι L, κ. δὴ οὐ συμφέρει μοι K Chrys, κ. δὲ οὐ συμφέρει D: man hat sogar ein εἰ vorgesetzt, um eine bessere Periode zu erhalten: εἰ καυ-

χάσθαι δέ, οὐ συμφέρον μὲν sa vg H (aber σ. μοι H). Der Urtext besagt: 'Rühmen muß ich mich', δέ, denn v. 11 ὑμεῖς με ἠναγκάσατε; 'zwar ist es nicht nützlich', d. h. keine Förderung des Christenstandes, 'nicht erbaulich' (wie bei Pls συμφέρει stets gebraucht wird I 6 12 7 35 10 28. 33 12 7 II 8 10), 'aber ich muß es ja und komme also nunmehr zu meinem höchsten Ruhm, den Visionen'. Damit wird der höchste Beweis für seine pneumatische δύναμις erbracht und mit einer Apologie der an ihm getadelten körperlichen ἀσθένεια (10 10) verbunden. Man kann hier einen Gegensatz gegen ein Ausspielen von Visionen seitens der 'Christuspartei' vermuten und daran weitere hypothetische Aufstellungen anknüpfen: vgl. zu 10 7. Nur muß man sich bewußt bleiben, daß die Worte des Apostels v. 1 ff. auch ohne solche Annahmen durchaus verständlich bleiben: er kann seine Überlegenheit über die Gegner einfach an der v. 2 ff. berichteten Tatsache demonstrieren, ohne vorauszusetzen, daß jene auch Visionen, aber von minderer Qualität, gehabt hätten. Pls beginnt sich der hohen göttlichen Offenbarungen zu rühmen, bricht aber* (ähnlich wie 11 23) schon nach dem ersten Beispiel mit der v. 5. 6 gegebenen Motivierung ab und setzt v. 7 ff. lieber das 'Sich der Schwachheit rühmen' fort. **2** Mit einer seltsamen Feierlichkeit hebt die Erzählung an, absichtlich in die 'objektive' Form der dritten Person gekleidet: Pls spricht auch nachher v. 5 von seinem 'pneumatischen Menschen' in der dritten Person. **3** Hier ist das οὐκ ὀδᾶ (schwerlich mit Recht) von B sa Method. res. I 553 weggelassen. **3-4** Das Geheimnisvolle des Vorganges wird durch den zweimaligen Zwischensatz unübertrefflich gemalt. Wirkungsvoll der parallele Bau der v. 2. 3 mit dem erweiterten Abschluß vgl. JWeiß Festschr. f. BWeiß S. 191 f. Pls berichtet von dem Erlebnis einer ἑκστασις: vor vierzehn Jahren ist er in den dritten Himmel und sogar ins Paradies entrückt worden und hat dort Unaussprechliches vernommen. Verbinde ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ, der also von sich sagen kann Χριστοῦ εἰμι 10 7 (Reizenstein Hell. Myst.³ 369). Die Angabe der Zeit (ca. 7-8 Jahre nach der Bekehrung) entspricht dem Stil at. Analoga Is 61 Jer 11 ff. 261 Ez 11 316 81 Amos 11 Hos 11 Sach 11 71 u. ö. ὁ θεὸς ὀδᾶν wie 11 11. ἀνθρώπων: wie I 34 der nicht-pneumatische Mensch.

Die HIMMELREISE der Seele im ekstatischen Zustande ist ein in zahlreichen Religionen sich findender Bestandteil der Mystik: s. Wundt Völkerpsychologie II 2 S 94 ff. In der kulturellen Umgebung des Pls begegnet sie nicht nur als literarische Einkleidung von Offenbarungen über himmlische Dinge (Henoch, Ascensio Isaiae u. a.) sondern wird, worauf Bousset hingewiesen hat, auch als Erlebnis einzelner historisch bekannter Rabbinen bezeugt durch den bab. Talmud Chagiga 14 b: *Vier traten in das Paradies ein, und zwar Ben Azai, Ben Zoma, Acher und Rabbi Akiba. R. Akiba sprach zu ihnen: Wenn ihr an die glänzenden Marmorsteine herankommt, so ruft nicht Wasser, Wasser . . Ben Azai schaute und starb . . Ben Zoma schaute und kam zu Schaden . . 15^a Acher hante junge Triebe nieder (d. h. er wurde Ketzler) . . er sah, daß man dem Metatron die Erlaubnis erteilte, sich niederzusetzen und die Verdienste Israels anzuschreiben. Da sprach er: es ist ja überliefert, daß es droben weder Streit noch Trennung noch Verbindung gebe, vielleicht gibt es, behüte und bewahre, zwei Gottheiten? (darauf wird A. aus jener Welt verdrängt) . . 15^b R. Akiba stieg in Frieden hinauf und kam in Frieden herab . . und auch R. Akiba wollten die Dienstengel hinabstoßen, da sprach der Heilige, gebenedeit sei er, zu ihnen: Lasset diesen Greis, er ist würdig, sich meiner Ehre zu bedienen.* Die von Dieterich herausgegebene 'Mithrasliturgie' beschreibt diesen Aufstieg der verzückten Seele genau. Der Stoa (vgl. Poseidonius: Wendland Kultur³ 135 207. 298. 390) wie dem Neuplatonismus ist die Praxis geläufig (s. Zeller Phil. d. Griechen III 2, c. 9; die Plotinstellen bequem bei Ritter et Preller Hist. philos. Graec.⁶ § 644^a), die hermetischen Schriften kennen

5 zusprechen. Für diesen will ich mich rühmen, für mich selbst will ich
 6 mich nicht rühmen, außer der Schwachheiten. Denn falls ich mich rühmen
 wollte, wäre ich kein Narr, denn was ich sagte, würde Wahrheit sein.
 Ich spare es mir aber, damit keiner von mir mehr denkt, als er an
 7 mir sieht oder von mir hört, auch † durch die (?) überschwänglichen
 Offenbarungen. Darum, damit ich mich nicht überhebe, ward mir ein
 Dorn ins Fleisch gegeben, der Engel des Satans, daß er mich mit Fäusten
 8 schläge, damit ich mich nicht überhebe. Um dessentwillen habe ich
 9 dreimal den Herrn angerufen, daß er von mir ablasse, und er hat mir
 gesagt: Meine Gnade muß dir genügen, denn die Kraft vollendet sich

sie (Poimandres § 24) so gut wie die Oracula Chaldaica; ältere Beispiele auf griechischem Boden notiert Rohde Psyche II 91 ff. Anz (Texte u. Unters. XV 4) will Babylon, Bousset Archiv f. Religionswiss. IV 136 ff. 229 ff. (s. auch Hauptprobleme der Gnosis 313 ff.) Persien als Heimat dieser Vorstellung in Anspruch nehmen. Dieterich Mithrasliturgie 179 ff. lehnt beide Hypothesen ab und hält griechische Quellen für ausreichend zur Erklärung. Zum Ganzen s. Wendland Kultur² 170 ff., *Reitzenstein Hell. Myst.³ 369, Hist. Monach. 171 ff. Windisch S. 374—376. Die Vorträge d. Bibliothek Warburg 1928/29 handeln „über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele.“ Wertvolles religionsgeschichtliches Material bequem zusammengestellt bei MBuber Ekstatische Konfessionen 1909. Daß das Paradies in oder gleich über dem DRITTEN HIMMEL liege, scheint aus der Urform des Test. Levi 2 ff. hervorzugehen. Der slav. Henoch c. 8, der sieben Himmel kennt, verlegt Paradies und Hölle in den dritten Himmel, im Leben Adams und Evas 37 (Kautzsch Apokr. II 526) wird Adam nach seinem Tode *ins Paradies bis zum dritten Himmel* erhoben Windisch S. 371—373. J. de Vuippens le paradis terrestre au 3. ciel (1925). Ἄρρητα sind die Geheimnisse der Mysterien, 'die nicht ausgeplaudert werden dürfen' Eurip. Bacch. 472 u. ö. Belege bei Heinrici 1887 II S. 497¹ und Windisch S. 377 f. Die Vorstellung, daß die himmlischen Offenbarungen nicht mitgeteilt werden dürfen, findet sich häufig: vgl. Apc 10⁴ Ignat. Trall. 5¹ Proclus zu Plato Rep. II 115¹⁸ Kr. von Eurynoos ἀναβιβῶναι μετὰ ἡμῶν τῆς ταφῆς καὶ λέγειν, ὅτι πολλὰ μὲν ἴδοι καὶ ἀκούσειεν ὑπὸ γῆς θαυμαστά, κλειυσθῆναι δὲ πάντα ἄρρητα φυλάττειν. Daß es also logischerweise dann keine derartige apokalyptische Literatur geben dürfe, hat die Seher nicht gestört. Der Myster der sog. Mithrasliturgie (Dieterich 10⁶ f.) nennt seine Formeln τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαφθαρσίῃ (= artikuliert) ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς ψωνίης. Ebenso redet der Isismyste bei Apuleius Met. XI 23 von *mandatis quibusdam, quae voce meliora sunt* und *dicere, si dicere liceret*. Aber auch Philo bezeichnet gelegentlich seine Weisheit als ἄρρητα oder ἀπόρρητα μυστήρια, die profaner Neugierde nicht preisgegeben werden dürfen z. B. leg. alleg. II, 57 p. 76 οὐ γὰρ πᾶσιν ἐπιτρεπτόν τὰ θεοῦ καθορᾶν ἀπόρρητα, ἀλλὰ μόνοις τοῖς δυναμένοις αὐτὰ περιστέλλειν καὶ φυλάττειν. sacr. Abelis 60 p. 173 ἵνα (ἢ ψυχῇ) τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν μὴδὲν προχείρως ἐκκαλῇ τὰ μυστήρια ebenda 131 p. 189. leg. all. III, 27 p. 93. quod det. pot. 102 p. 211, 175 f. p. 224 de somn. I 191 p. 649, 226 p. 655: Gottes Wesen und Name ist ἀπόρρητον de mutat. nom. 14 f. p. 580 f. u. a. m. Ebenso bezeichnet der Neuplatoniker seine menschliches übersteigenden Erkenntnisse als ἄρρητα Proclus in Tim. ed. Diehl I 273 f. u. Index s. v.: da liegt die Vorstellung zugrunde, daß sie vom gewöhnlichen Menschen nicht ausgesprochen werden können, wie sie unsere Stelle und die I Cor 2⁹ zitierte Apokalypse kennt.

■ τοῦ τοιοῦτου ist Masculinum und hat sein syntaktisches Gegenstück in ἐμαυτοῦ: es weist auf das zweimalige τὸν τοιοῦτον v. 2. s zurück. Daß dieser ἄνθρωπος solcher Gnaden gewürdigt war, dessen will ich mich rühmen

(denn ich bin dieser ἄνθρωπος), aber ich komme für euch nicht als Apokalyptiker, sondern nur als Mensch in Betracht und als solcher habe ich nur meine Schwachheit, deren ich mich rühmen kann. Die Unterscheidung zwischen dem τοιοῦτος = 'Pls der Apokalyptiker' und dem ἐγὼ αὐτός = 'Pls der Mensch und Apostel' hat für die Leser, die vom ἔσω und ἔξω ἄνθρωπος wußten (416), keine Schwierigkeit. Aber Pls setzt den Ruhm des Apokalyptikers deutlich in direkten Gegensatz zu dem Ruhm der Schwachheit und erklärt, dies letztere allein sei hier sein Thema (vgl. 11 80). Dazu stimmt, daß er die Erörterung der Offenbarungen nun auch abbricht und zu seiner Krankheit übergeht. So erklärt sich auch das sonst auffällige Fehlen der Christuserscheinung vor Damaskus. Vorher motiviert er aber in v. 6 noch ausdrücklich, um jeder boshaften Verdrehung vorzubeugen, warum er die Offenbarungen nicht zur rühmenden Empfehlung seiner Person benützen will: seine Autorität soll nicht auf einer ja doch unkontrollierbaren Geheimniskrämerei beruhen (auf die sich auch ein Schwindler berufen könnte), sondern nur auf dem, was die Korinther sehen und hören können — und das ist die 'Schwachheit' des Pls, d. h. sein Leiden um Christi willen und die Tapferkeit, mit der er ihm standhält. Das Recht, sich auch der Offenbarungen zu rühmen, weil sie ja doch wahr sind, behält er sich ausdrücklich vor. φείδομαι nicht 'ich schone euch', sondern 'ich erspare es mir': so oft, vgl. Heinrici. εἰς ἐμὲ λογίσσεται kaufmännischer Ausdruck 'auf mein Konto schreiben' wie P. Fay. 219 διδομένων ἢ λογιζόμενων εἰς τὸ δημόσιον 'was der Staatskasse bar gegeben oder gutgeschrieben wird'; ähnlich Dittenberger Or. II 595 15. 29 ἕτερα ἀναλώματα . . . ἐαυτοῖς ἐλογισάμεθα 'andere Ausgaben haben wir auf unser Konto geschrieben'. ὑπὲρ δὲ βλέπει με 'über das hinaus, als was er mich sieht'. 7 Die Satzverbindung bei Nestle, welche καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων als Schluß zu v. 6 zieht und mit διὸ den neuen Satz einleitet, wird durch SAB bo G geboten, ist aber schlechtweg unverständlich. Man kann sich helfen, indem man die Worte von ἀλίθειαν oder φείδομαι an bis ἐμοῦ in Parenthese setzt und καὶ τῇ ὑπερβολῇ als entferntes Objekt zu καυχίσασθαι zieht. Das würde dem Sinn entsprechen, aber die Worte καὶ τ. ὁ. τ. ἀ hinken dann doch unerträglich nach; setzt man mit Lachmann den ganzen v. 6 in Klammern und faßt καὶ τῇ ὑπ. als Fortsetzung von ἀσθενείαις, so wird außerdem auch noch der Sinn in sein Gegenteil verkehrt. Heinrici setzt keine Parenthesen, sondern übersetzt 'auch rücksichtlich der über die Maßen herrlichen Offenbarungen halte ich mich zurück' und faßt dies als Dativ der Beziehung, zu φείδομαι gehörig, aber nachschleppend. Auch so ist noch eine große Härte vorhanden, und man würde den Dativ vielleicht lieber von dem zu φείδομαι in Gedanken ergänzten Begriff τοῦ καυχίσασθαι abhängig machen. Jedenfalls ist keiner dieser Vorschläge überzeugend. Die meisten Zeugen (sa D vg Iren¹ V 31 KLP pe go Chrys) lösen die Schwierigkeit* durch eine offenbar alte Konjekture, indem sie διὸ streichen und den neuen Satz v. 7 mit wirkungsvoller Inversion beginnen lassen καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι: die Lösung ist zu billig, um richtig zu sein: denn wie wäre das Eindringen von διὸ zu erklären? Westcott und Hort werden recht haben, wenn sie einen tiefergehenden Textschaden vermuten; vielleicht gehören die Worte καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων hinter καυχίσασθαι: v. 6? Die Streichung des zweiten ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι in SA DG vg Iren¹ V 31 Chrys scheint auch eine stilistische Korrektur zu sein. σκίλοψ* ist nicht bloß der Marterpfahl, das Kreuz, sondern auch der Dorn und der Splitter. 8 ὑπὲρ = περί. Da zu ἀποστῇ der ἄγγελος σ. Subjekt ist, wird auch τούτου auf den ἄγγελος gehen. 9 ἀρκεῖ σοι 'ist genug für dich', du darfst also nicht mehr verlangen. τελεῖται: die göttliche δύναμις zehrt in ihren Wir-*

in der Schwachheit. Nun will ich mich noch viel lieber meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich niederlasse. Drum habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten an Verfolgungen und Bedrängnissen, Christus zu lieb: denn wenn ich schwach bin, dann bin ich mächtig.

Ich bin ein Narr geworden: ihr habt mich (dazu) gezwungen. Denn ich hätte von euch empfohlen werden müssen: habe ich doch in nichts zurückgestanden hinter den Überaposteln, wenn ich auch nichts bin. Die Zeichen des Apostolates sind ja unter euch vollbracht worden in jeder Art von Geduld, Zeichen und Wundern und Kraft-

kungen, zu denen auch die Leiden des Berufs gehören (v. 10), den irdischen Körper auf vgl. 4¹⁶ 13⁴ und zu 4¹⁰. Durch dieses Wort des Herrn habe ich die tröstliche Zuversicht empfangen, daß meine Schwachheiten eine Vor-

*bedingung für meinen Erfolg sind: deshalb darf ich mich ihrer rühmen.

10 εὐδοκῶ ὑπὲρ Χριστοῦ = weil es für Christus geschieht. Aufzählung ähn-

*lich 6⁴⁻⁵. Das abschließende Paradoxon wird durch v. 9^a und 4¹⁶ verständlich. Die den Korinthern anstößige Krankheit (10 10) ist eben die notwendige Kehrseite der δύναμις.

Die KRANKHEIT DES PLS, auf die er in v. 7 unzweifelhaft hinweist, läßt sich keineswegs mit wünschenswerter Sicherheit bestimmen. Die beiden Stellen, welche nähere Angaben bieten, weisen scheinbar nach verschiedenen Richtungen. Wenn Pls Gal 4¹⁶ sagt, die Galater hätten sich, wenn es möglich gewesen wäre, die Augen ausgerissen und sie ihm gegeben, so wird man zunächst an ein Augenleiden des Apostels denken. Hier dagegen klagt er, Satans Engel 'schlage ihn mit Fäusten'. Das pflegt man auf Epilepsie zu deuten, indem man das 'mit Fäusten schlagen' als ein 'zu Boden schlagen' auffaßt, was nicht notwendig ist. Daß er durch Engel in der Nacht geprügelt worden sei, berichtet von einem Mann, der sich zum Anschluß an eine häretische Gemeinschaft hat verführen lassen, Euseb h. e. V 28, 12. Das gleiche ist dem Hieronymus widerfahren, weil er den Cicero und andere Profanautoren zu fleißig las, wie er selbst in der für unsere Frage überhaupt sehr lehrreichen Stelle epist. 22, 30 berichtet. In diesen beiden Fällen wird niemand an Epilepsie, sondern höchstens an Alpdrücken denken. Wenn nun auch für den antiken Vorstellungskreis beides verwandt ist (s. Roscher Ephialtes S. 37 ff.), weil durch dämonische Kräfte verursacht, so dürfen wir es darum doch nicht einfach gleichsetzen, da es unsere Aufgabe ist, eine ärztliche Diagnose mit den heutigen Mitteln zu stellen — freilich unter dem erschwerenden Umstand, daß der Patient vor fast 1900 Jahren bereits verstorben ist. Und da ist zunächst zweifellos, daß für antikes Empfinden jeder etwas geheimnisvolle körperliche Schmerz, Rheumatismus, Neuralgie, vor allem aber plötzlich einsetzende psychische Veränderungen als Mißhandlung durch Dämonen angesehen werden konnte. Nun pflegt man aber auf die ekstatischen Zustände des Pls zu verweisen, und sie in ursächlichen Zusammenhang mit seiner Krankheit zu bringen. Dazu muß bemerkt werden, daß er selbst allerdings die Krankheit als eine Art Dämpfer für seinen eventuellen Stolz über die Visionen empfindet: daraus folgt aber weder für den Exegeten noch gar für den Arzt, daß das eine die Ursache des andern sei. Binswanger, der in seinem Lehrbuch der Epilepsie (1899) S. 314 den Pls noch „vielleicht“ als Epileptiker ansah, bemerkt im Lehrbuch der Psychiatrie² (1907) S. 9: »Neuerdings macht sich das Bestreben geltend, die Heroen der Religionsgeschichte, vor allem Mohammed, den Apostel Pls und Martin Luther, ja sogar Jesus (ERaßmussen) zu Geisteskranken, zu Hysterikern und Epileptikern zu stempeln, weil sie gelegentlich mehr oder weniger sicher

verbürgte halluzinatorische Erscheinungen dargeboten haben. Hierzu sei bemerkt: daß das Vorkommen vereinzelter Halluzinationen oder Illusionen durchaus kein Beweis für das Vorhandensein einer geistigen Störung oder auch nur psychopathischer Beschaffenheit ist. Unter dem Einfluß lange dauernder körperlicher Entbehrungen (Fasten), geistiger Überanstrengung, vor allem in Zuständen heftiger Affekterregungen (religiös-ekstatische Stimmungen) können Halluzinationen auch bei geistig gesunden Menschen auftreten. Wir haben für Pls ganze zwei 'Halluzinationen' innerhalb 22 Jahren sicher bezeugt! Daß man in Versuchung kommen konnte, vor einem Kranken wie Pls auszuspähen (Gal 4 14), besagt nicht mehr, als was wir auch durch unsere Stelle erfahren, nämlich daß die Krankheit als Wirkung böser Dämonen galt, vor denen man sich durch diese apotropäische Geste schützte. Wenn er andererseits in jenem Zusammenhang (Gal 4 14 f.) sagt, die Galater würden ihre Augen ausgerissen haben, um ihm zu helfen, so scheint es zunächst, als ob damals ein schweres Augenleiden die Hauptäußerung der Krankheit gewesen sei. Es läßt sich aber keine primäre Augenkrankheit ausfindig machen, welche von Allgemeinerscheinungen begleitet wäre, die als Geschlagen werden vom Satansengel bezeichnet werden könnten, wie mir Wagenmann versichert. Dann würde der Ausdruck Gal 4 15 nicht mehr besagen als: 'ihr hättet euer edelstes Organ geopfert, um mir zu helfen' (s. zu d. St.): die Stelle schiede also aus dem Material zur Beurteilung der Krankheitsfrage aus. Da aber Pls sicher chronisch krank war, wie er aufs bestimmteste erklärt (II Cor 4 10 Gal 6 17), so muß gefragt werden, welches Leiden dem Befund am besten entspricht. Ich habe den Sachverhalt mit meinem medizinischen Kollegen Karl Bonhoeffer durchgesprochen, und er schreibt mir: „Ärztlich liegt es am nächsten, bei der Erkrankung Paulus an endogene Depressionszustände zu denken. Das Geschlagenwerden vom Satansengel kann die akut einsetzende depressive Veränderung bedeuten, durch die er niedergedrückt, schwach und mutlos gemacht wird und unter heftigen, auch körperlichen Unlustgefühlen leidet. Der oft unbegreifliche Stimmungswechsel, die außerordentliche Aktivität, das starke Selbstbewußtsein, der reiche, mitunter fast ideenflüchtige Gedankenzufluß bei Pls in gesunden Tagen spricht sehr für ein hyperthymisches Temperament, wie es erfahrungsgemäß zu periodischen Depressionszuständen disponiert. Das Auftreten vereinzelter visionär ekstatischer Zustände auf diesem Boden hat nichts Ungewöhnliches, während Epilepsie schon nach der Art des Grundtemperamentes unwahrscheinlich ist. Das Zusammenbrechen seiner Autorität in Korinth, das allseitig auf sein 'schwächliches Auftreten' zurückgeführt wird, versteht sich gut als Wirkung eines solchen Depressionszustandes“. Wie anders wirkt dann die 13 a. 4 ausgesprochene Zuversicht, wenn Pls aus Erfahrung weiß, daß er selbst ein erneutes Zusammenbrechen seiner Kraft nicht verbüten kann: Christus in ihm muß es tun und den Dämon niederhalten. Vgl. zur ganzen Frage auch Wendland Kultur³ 218, wo weitere Literatur. Bousset, Schmiedel und Krenkel Beiträge S. 47 ff nehmen Epilepsie als wahrscheinlich an: die Visionen sprechen allerdings nicht unbedingt dagegen, wie Heinrici nach Herzog (Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1898, 67 f.) gemeint hatte. Vgl. ASeeligmüller War Pls Epileptiker? 1910 und Weber in Theol. Lit.-Ztg. 1911, 232 ff., HFischer Die Krankheit des Ap. Pls 1911.

11 Nun hält Pls inne: er ist am Ende. Wieder werden die Gegner ihn einen Narren schelten, der sich selbst empfiehlt (31): das wehrt er kurz und bitter ab: 'Ich muß mich selbst empfehlen, denn ihr, die ihr es tun müßtet, unterlaßt es ja! Und ihr könntet es so gut, denn ich habe in nichts hinter meinen Gegnern zurückgestanden, die so übertrieben sich als echte Apostel gebärden'. ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων wie 11 s, aber jetzt Aorist, weil auf die Zeit reflektiert wird, als er in K. war: s. v. 12. οὐδὲν εἶμι formell vgl. I 13 s Epiktet III 9 14 IV 8 25, sachlich I 15 s. Starke Demutsäußerungen des Pls auch 13 7. s vgl. Rm 9 s. 12 Den Beweis seines

- 13 wirkungen. Was ist's denn, worin ihr den andern Gemeinden nachsteht, außer daß gerade ich euch nicht zur Last gefallen bin: verzeiht mir dies
- 14 Unrecht! Sieh, jetzt zum drittenmal habe ich vor zu euch zu kommen, und werde euch (wieder) nicht zur Last fallen: denn ich suche nicht eure Habe sondern euch selbst. Denn die Kinder müssen nicht Geld
- 15 für ihre Eltern sammeln, sondern die Eltern für die Kinder. Ich will aber sehr gern etwas opfern und mich (sogar) ganz aufopfern für eure Seelen. Wenn ich (also) euch viel mehr liebe, soll ich darum weniger
- 16 wiedergeliebt werden? Mag sein, ich habe euch nicht beschwert: aber vielleicht bin ich ein Schlaukopf und habe euch mit List gefangen?
- 17 Habe ich vielleicht einen von denen, die ich zu euch geschickt habe, durch den euch übervorteilt? Den Titus habe ich aufgefordert, und den Bruder *F* mitgeschickt. Hat euch Titus etwa übervorteilt? War unser Wandel etwa nicht in demselben Geiste? nicht in denselben Spuren?
- 19 Ihr denkt jetzt schon lange, wir verteidigten uns vor euch. Wir reden vor Gott in Christus; das alles aber, ihr Lieben, ist zu eurer
- 20 Erbauung. Denn ich fürchte, daß ich euch bei meiner Ankunft nicht so finde, wie ich will, und ich von euch so erfunden werde, wie ihr mich nicht wollt, daß gar Streit, Eifer, Groll, Hader, Verleumdung,
- 21 Ohrenbläserei, Aufgeblähtheit, Unordnung — daß nicht, wenn ich wiederkomme, Gott mich vor euch erniedrigt und ich trauern muß über viele,

Apostolats hat Pls in Korinth erbracht durch seine Wundertaten — eine andere Formulierung des 3 2 I 9 2 Gesagten, in dem der Ton auf eine Einzelheit gelegt ist, wie Rm 15 10 (vgl. Hebr 2 4): diese Taten sind unter schwierigen Verhältnissen ἐν ὁπομονῇ (vgl. 1 6 6 4 Rm 2 7 5 s. 4) getan worden: sie sollen den Korinthern der Beweis τοῦ ἐν Παύλῳ λαλοῦντος Χριστοῦ sein, den sie von ihm fordern (13 3). 13 Man hatte den Korinthern also klargemacht, ihre Gemeinde sei minderwertig, weil sie von einem 'unechten' Apostel gegründet sei. αὐτὸς ἐγὼ betont (s. 10 1), wohl im Gegensatz zu den Überaposteln, welche nicht so uneigennützig waren (11 20), so daß der ganze v. 13 bittere Ironie atmet. ὅτι ist durch den in ἡ σωθήτε liegenden Komparativ verursacht. Diese Uneigennützigkeit nennt er ironisch 11 7 ἀμαρτία, hier ἀδικία: vielleicht anspielend auf einen Vorwurf vgl. 7 2, wo auch οὐδένα ἡδικήσαμεν mit οὐδένα ἐπλεονεκτήσαμεν zusammengestellt ist. 14 Τρίτον inhaltlich zu ἐλθεῖν wie 13 1. Diese seine Uneigennützigkeit, die er jetzt zum drittenmal an den Korinthern erweisen wird, betont der Apostel so nachdrücklich v. 14—18, daß er sich v. 19 ausdrücklich gegen den Verdacht wehren muß, als wolle er sich nur vor ihnen verteidigen. Es ist ihm um die Sache zu tun. Er begründet sein Verhalten aus der Naturordnung. 15 Die nachdrückliche Versicherung, daß nur überschwängliche Liebe der Beweggrund seines Verhaltens sei, ist die positive Antwort auf die 11 11 gestellte Frage, die seine Motive so böseartig mißdeutet. Der rhetorische Gegensatz der Formel δαπανήσω und ἐκδαπανηθήσομαι ähnlich wie I 6 12 ἐξέστιν und ἐξουσιασθήσομαι. Wir pflegen ein anderes Bild in diesem Sinne zu gebrauchen: 'sich aufopfern'; denn 'sich ausgeben' hat bei uns eine andere Bedeutung. περισσotέρως 'als andere es tun' oder 'als es pflichtmäßig ist'. ἀγαπῶν (BDG vg KLP go Chr) ist wohl ein alter Schreibfehler statt ἀγαπῶ (SA bo sa pe). 16 Pls verfolgt die Verdächtigungen der Gegner bis in die letzten

Schlupfwinkel: es ist also sehr fraglich, ob der hier bekämpfte Vorwurf der listigen Unredlichkeit sich voll ans Tageslicht gewagt hat; hinter dem οὐδέν α ἡδίκησαμεν, ἐφθείραμεν, ἐπλεονεκτήσαμεν 7² wird das stecken, wogegen v. 16—18 kämpfen. ἔστω: ihr werdet wohl zugeben, daß ich euch nicht persönlich ausgenutzt habe. 17 Aber habe ich euch vielleicht indirekt durch meine Gehilfen ausgebeutet? Das ist, wenn man schon die 'direkte' Integrität des Pls zugeben muß (16^a), logisch noch eine Möglichkeit: aber vermutlich hat das in Wirklichkeit niemand behauptet, so daß Pls diese Alternative einfach dadurch ad absurdum führen kann, daß er sie stellt — so argumentiert er auch v. 18. Diese ganzen Verdächtigungen des Pls beziehen sich augenscheinlich auf die Kollektensache (s. 8²⁰): das beweist vollends die Nennung des Titus mit dem Begleiter. Pls fragt: haben diese Männer vielleicht für meine Tasche gesammelt? τίνα jetzt ohne Beziehung, wird durch das folgende δι' αὐτοῦ wieder aufgenommen. ἔλαβον wie 11 20. 18 Die Tadellosigkeit des Titus ist also in Korinth unangefochten geblieben, so daß Pls einfach auf ihn verweisen kann, um dann zu argumentieren: bin ich schlechter als Titus? Der im überlieferten Text namenlose Bruder (s. zu 8 18, 22) war, wie aus dem Fehlen einer Berufung auf ihn hervorgeht, nur untergeordneter Gehilfe des Titus. Die hier erwähnte Tätigkeit des Titus muß die 8⁶ angedeutete Kollektenwerbung (καθὼς προενίρξατο) bei jenem ersten Aufenthalt sein, von dem er so befriedigt zurückgekehrt ist (7 18, 14): damals war also auch ein Bruder als Gehilfe dabei, vermutlich der 8²² (s. zu d. St.) genannte. Wenn die hier angeführte Sendung die zweite Reise des Titus wäre (so Windisch), also identisch mit der 8⁶ 18, 22 angekündigten (was der Wortlaut zu empfehlen scheint), so wäre allerdings der 'Vierkapitelbrief' c. 10 - 13 erheblich nach 1 - 9 geschrieben, und jene Deputation müßte schon wieder wohlverrichteter Sache zu Pls zurückgekehrt sein. Aber in dem Falle hätte Pls hier nicht von einem sondern von zwei mitgeschickten Brüdern reden müssen, von denen der eine (8 18) gar von Pls zum Zweck der Finanzkontrolle erbeten und mit aller Feierlichkeit von den Gemeinden delegiert war — dessen Zeugnis wäre doch wohl hier ausschlaggebend und nicht zu verschweigen gewesen. Also ist an unserer Stelle die erste Reise des Titus gemeint. 19 Ihr denkt natürlich, ich redete dies alles um meinetwillen (31): ich schwöre, daß es um euretwillen zu eurer Erbauung (10⁸ 13 10) geschieht! (ἀπολογία in ähnlichem Zusammenhang I 9 s). Das Wieso setzte Pls v. 19—13 10 näher auseinander, nach seiner Art in vielfachen Windungen, bis er 13 10 den klaren Ausdruck findet: ich wünsche jetzt alle Differenzen zu beseitigen und spreche deshalb alles aus, was mir auf dem Herzen liegt, damit bei meiner Ankunft in Korinth (v. 14) kein Gericht von mir gehalten werden muß, denn das könnte die Gemeinde zerstören, statt sie zu erbauen: die Macht habe ich zum einen wie zum andern. 20 Über dem Lasterkatalog vergißt Pls das Verbum γένωνται, ἐρίθεια s. zu Rm 2 9. 21. 22 Der Apostel fürchtet, wenn die Sünder in der Gemeinde unbußfertig bleiben, eine neue 'Erniedrigung' seinerseits: Die ταπείνωσις besteht wohl in der Äußerung der Trauer über den Mißerfolg seiner Arbeit. Es ist eben das, was er beim vorigen Mal erlebt hat und als λύπη bezeichnet (2 1. 8—5 vgl. 10 1. 10). Damals ist er aus Schonung abgereist und hat seine strafende ἐξουσία nur schriftlich angewendet (1 28 24): die Wirkung war λύπη der Korinther (2 4 7 s ff.). Diese Wirkung wird jetzt sofort erfolgen: πενθήσω πολλούς (12 21), da er ohne Schonung auftreten wird (13 2). πενθήσω kann Conj. Aor. oder Ind. Fut. sein, ohne Bedeutungsunterschied (Radermacher Gram.² 167.) πολλούς τῶν προημαρτηκότων usw.: der Gen. part. kann natürlich nicht so verstanden werden, als ob Pls über einige προημαρτηκότες καί

die vorher gesündigt und nicht Buße getan haben für ihre Unreinheit
 10 und Hurerei und Schwelgerei, die sie begangen haben. Jetzt komme
 ich zum drittenmal zu euch. »Durch zweier oder dreier Zeugen Mund
 2 »soll jede Sache festgestellt werden«. Ich habe es vorhergesagt und sage
 es (jetzt noch einmal) vorher, anwesend das zweite Mal und abwesend
 jetzt, denen die vorher gesündigt haben und allen übrigen: Wenn ich
 3 wiederkomme, werde ich (euch) nicht schonen, denn ihr verlangt ja
 einen Beweis dafür, daß Christus in mir redet, und der ist euch gegen-
 4 über nicht schwach, sondern mächtig in euch. Denn gekreuzigt wurde
 er ja aus Schwachheit, aber (nun) lebt er durch die Kraft Gottes:
 so sind auch wir in ihm schwach, aber wir werden mit ihm lebendig
 5 sein durch Gottes Kraft euch gegenüber. Erprobet ihr euch selbst, ob ihr
 im Glauben seid, prüfet euch selbst! Oder merkt ihr etwa nicht, daß
 6 Jesus Christus in euch ist? Dann wäret ihr freilich nicht bewährt! Ich hoffe
 7 aber, daß ihr erkennen werdet, daß wir wohl bewährt sind. Wir beten
 aber zu Gott, daß er euch nichts Böses tut, nicht damit wir als bewährt
 erscheinen, sondern damit ihr das Gute tut, mögen wir auch wie un-

μὴ μετανοήσαντες nicht Trauer empfinden würde, sondern am einfachsten als unpräzise Fassung für πολλοὺς τοὺς προημαρτηκότας usw. (wie Übers.). Schmiedel schlägt vor: „Pls muß vielmehr angenommen haben, daß eine Anzahl doch noch bei seiner Ankunft Buße tun werde.“ Heinrici faßt mit Klöpper und de Wette πενθήσω prägnant: ‘trauern über die Exkommunikation vieler von den Unbußfertigen.’ Hier begegnen unvermutet wieder die Unzuchtssünden, während v. 20 nur Parteiwesen und Unbotmäßigkeit genannt werden. Wir müßten wissen, wie weit die I 6 12 ff. Getadelten unter den Parteileuten von I 1 10 ff. wiederzufinden waren, um den Übergang von v. 20 zu v. 21 voll zu verstehen. προημαρτηκότες vgl. 13 2. **XIII** 1 Die Worte τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς besagen so unzweifelhaft, daß Pls sich anschickt, jetzt zum dritten Male nach Korinth zu kommen, also bereits zweimal dagewesen ist, daß von hier aus alle unklaren Stellen zu interpretieren sind, d. h. 12 14 1 15 f. Eine hübsche Parallele POxy. XIV 1768 πρῶτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ταύτην ὑμῖν ἐπιστολὴν γράφω. Das Zitat Dt 19 15, nach dem Wortlaut der LXX wenig verkürzt, kann nicht besagen wollen, *daß Pls bei seiner Anwesenheit in Korinth eine Gerichtssitzung mit Zeugenvernehmung über die Sünder abhalten wird — die Inquisition ist erst später erfunden worden, und es handelt sich doch deutlich nicht darum, heimliche Sünder zu entdecken, sondern offenkundige Sünder zur Buße zu bewegen, wobei Zeugen nichts helfen. Folglich muß das Zitat anders gemeint sein: die τρεῖς μάρτυρες stehen in Beziehung zu dem τρίτον: jetzt werde ich zum *drittenmal Zeugnis über euch ablegen vor Gott, und das wird die definitive Entscheidung bedeuten. Das sind ja nun freilich keine τρεῖς μάρτυρες, sondern τρεῖς μαρτυρίαι, aber wie wenig bedenklich Pls in der Verwertung von Zitaten ist, wenn der Wortlaut nur irgendeine brauchbare Handhabe bietet, ist bekannt. v. 2 ist nach v. 1 zu erklären, τὸ δεύτερον erg. προείρηκα und νῦν erg. λέγω, also nicht ‘und sage (jetzt) vorher, als wäre ich zum zweiten Male anwesend, obgleich ich jetzt abwesend bin’ (Heinrici), wodurch der zweite Aufenthalt beseitigt wird. Das προ- in προημαρτηκόσι geht natürlich nicht auf Sünden, die vor dem Eintritt in die Christengemeinde begangen waren, denn diese hatte ja die Taufe beseitigt, sondern wohl auf Verfehlungen

und Mißstände, die bereits vor der zweiten Anwesenheit des Pls eingetreten waren, und deren Beseitigung ihm damals nicht gelungen war: s. zu 2 2 ff. und Exk. zu 2 1. εἰς τὸ πάλιν = πάλιν s. Schmid Attizismus I 167 II 129 III 282 IV 455. 625. οὐ φείσομαι: Gegensatz 1 28. 3 δοκιμὴν ζητεῖτε s. 10 10 vgl. δοκιμος 10 17, οὐκ ἀδόκιμος 13 6. Pls wird ἐν πνεύματι Χριστοῦ Strafg-
gericht halten: dann werden die Korinther den erbetenen Beweis erhalten auf eine Art, wie sie ihn sich nicht wünschen. Christus redet in mir', denn wie man 3 17 umkehrend hier sagen darf τὸ γὰρ πνεῦμα ὁ κύριός ἐστιν. Die*
Worte enthalten die feste Zuversicht, daß Christus die bei ihm stets vorhandene (Praesens!) Macht im Auftreten seines Apostels diesmal (im Gegensatz zum vorigen Mal 10 1. 10) erfolgreich erweisen wird. 4 So wie Christus erst schwach war und nun stark ist, muß auch der mystisch mit ihm Vereinigte erst Christi Schwäche tragen, um nachher seiner Stärke teilhaftig zu werden. Der Gedanke (s. zu 12 9) wird hier durch das εἰς ὑμᾶς auf den*
speziellen Fall bezogen: bisher seht ihr nur Christi Schwäche an mir, ihr sollt nun auch seine göttliche δύναμις in mir erfahren: darin wird die δοκιμή meiner apostolischen Vollmacht bestehen, nach der ihr verlanget. In B D^{orr} Chrys fehlt dies charakteristische εἰς ὑμᾶς, vg pe go scheinen ἐν ὑμῖν gelesen zu haben, beides natürlich mit Unrecht. Auf die Drohung v. 1—4 folgt 5—9 die Aufforderung, sich rechtzeitig zu bessern, ehe die Drohung wahrgemacht werden muß. 'Ihr müßt euch erproben, nicht ich' (Windisch). 5 ἐκ τούτων πειράζετε, nämlich vor meiner Ankunft. Diese Selbstprüfung der Gemeinde soll natürlich nicht bloß in Gedanken, sondern in Taten, d. h. in Beseitigung der Übelstände bestehen. Hier ist deutlich πίστις = 'Stimmung des neuen*
pneumatischen Lebens' s. Exk. zu Rm 4 25 e. 'Oder vermögt ihr vielleicht nicht mehr Christus in euch zu finden? Dann allerdings wäret ihr ἀδόκιμοι.' ἀδόκιμος s. zu Rm 1 28 ff. εἰ μήτι Blaß⁵ § 376: 'das ist doch nicht möglich, außer wenn.' 6 Statt 'ich hoffe aber, ihr werdet die Erkenntnis gewinnen, daß ihr nicht ἀδόκιμοι seid', wendet Pls den Satz überraschend dahin: 'daß ihr auf jeden Fall erkennen werdet, daß ich nicht ἀδόκιμος bin' also auch, wenn die v. s in Aussicht gestellte δοκιμή nicht stattfindet), denn nur diese letzte Erkenntnis ist ihm die sichere Garantie, daß die korinthische Selbsterkenntnis in seinem d. h. Christi Sinne wahr ist. Diese Einsicht sollen sie natürlich vor seiner Ankunft gewinnen, so daß die δοκιμή von v. s nicht geliefert zu werden braucht. v. 7 ist unklar ausgedrückt, so daß mehrere Erklärungen möglich sind: 1) Ich bitte Gott, daß er euch nichts böses zufügt, resp. daß ich euch nichts böses zufügen muß, sondern daß ihr euch auch ohne dies bessert. Das erbitte ich nicht um meinethalben (etwa weil dadurch natürlich meine δοκιμή ohne weiteres zutage treten würde), sondern nur um eurer willen, mögt ihr mich meinethalben noch weiter für ἀδόκιμος halten. Selbst dann noch werde ich mich euer freuen (v. 9). Dann ist κακόν nur formell, nicht inhaltlich parallel zu καλόν, was unbedenklich ist; aber ποιῆσαι κακόν ist „ein seltsamer Ausdruck für eine von Gott zu ver-
hängende Züchtigungsstrafe“ (Windisch). Das ἡμεῖς δοκιμοὶ φανῶμεν ist ebenso wie in v. 8 von der δοκιμή der apostolischen Würde (v. 8) gesagt. Das Ganze ist eine Einschränkung von v. 8: Hoffentlich erkennt ihr von selbst (v. 8), daß ich δοκιμος bin, denn dann seid ihr es sicher auch (v. 8); aber mir ist es nicht minder recht, wenn ihr euch bessert (im Sinne von 12 20. 21), auch ohne mein Eingreifen im Sinne von v. 2. 3, selbst wenn ihr mich noch weiter verkennt, denn ich habe nur euer Heil im Auge (v. 7). Natürlich ist das nur eine hypothetische Möglichkeit, welche lediglich die Selbstlosigkeit des Pls beleuchten soll: der Gedanke kehrt in noch schärferer Form Rm 9 3 wieder. 2) Eine andere Möglichkeit ist folgende: 'Ich bitte Gott, daß ihr

8 bewährt erscheinen. Denn wir vermögen nichts gegen die Wahrheit,
9 sondern (nur) für die Wahrheit. Wir freuen uns ja, wenn wir schwach
sind, und ihr mächtig seid: darum beten wir ja auch, um eure Besserung.
10 Aus diesem Grunde schreibe ich das abwesend, damit ich anwesend
nicht streng zu verfahren brauche entsprechend der Vollmacht, die mir
der Herr gegeben hat zum Erbauen und nicht zum Zerstören.

11 Im übrigen, (liebe) Brüder, lebt wohl, bessert euch, vermahnet
euch, seid eines Sinnes, haltet Frieden, und der Gott der Liebe und des
12 Friedens wird mit euch sein. Grüßet einander mit dem heiligen Kuß.
Es grüßen euch alle Heiligen.

13 Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die
Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!

nichts böses tut', das gibt einen guten Gegensatz zu 'sondern daß ihr das Gute (d. h. die μετάνοια) tut', hat aber die Schwierigkeit, daß nach dem ganzen Zusammenhang eher ein Beharren im Zustande der Bosheit, als (neue) böse Taten zu befürchten ist. Die übrigen Satzteile müssen den gleichen Sinn behalten wie bei 1. Das ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανώμεν erklärt Heinrici „insofern nämlich des Schülers Trefflichkeit die Bewährung des Lehrers ist, vgl. 3 2 f. Ph 4 1 I Th 2 20 al.“; so auch Schmiedel: das ist möglich, entbehrt aber des Zusammenhangs mit v. 8. 8 'Denn meine ganze Kraft steht *im Dienste der Wahrheit' d. h. Gottes: Begründung für den Satz, daß es dem Pls nur darauf ankommt, daß die Korinther Gottes Willen tun. ἀλήθεια ist nicht 'Klarstellung der tatsächlichen Verhältnisse', denn dann könnte es dem Apostel nicht gleich sein, daß man eventuell über ihn falsch denkt. 9 Nochmalige scharfe Betonung von v. 7^b; vgl. 1 5. 6 4 12 (I 4 8—10 ironisch!), I 13 6 Rm 9 8. 10 Abschließend kehrt Pls zum Ausgangsthema 10 8 zurück. Ich schreibe das εἰς οἰκοδομήν, um euch zu schonen; an euch liegt es, dafür zu sorgen, daß ich nicht meine Vollmacht zu einem Zwecke gebrauchen muß, der nicht in der Absicht des Herrn liegt, vgl. 10 8 2 8. ἀπότομος 'streng' oft: Nägeli Wortschatz 25. χρησθᾶι 'verfahren' wie Esth 1 19 9 12. 27 Polyb. XII 7 3 (Heinrici). 11 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης Rm 15 33 Ph 4 9 I Th 5 23. 12—13 Auf den 'Friedenskuß' folgt in den alten Liturgien stets der triadische Gruß v. 13, so daß die Vermutung nahe liegt, diese Verbindung sei alt und entstamme dem Ritus der paulinischen Gemeinden. Der Brief wird in der Gemeindeversammlung vorgelesen, dann folgt Friedenskuß und das mit dem liturgischen Gruß v. 13 eingeleitete Herrenmahl vgl. Lietzmann Messe und Herrenmahl 229, RSeeberg Aus Religion und Geschichte 1, 118 ff. Über die triadische Grußform HUsener Dreiheit (Rhein. Mus. 58, 38), Windisch S. *429—431. 13 Die Verbindung κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος (vgl. Ph 2 1) hat ihre Parallelen an der κοινωνία τοῦ αἵματος resp. σώματος τοῦ Χριστοῦ *I 10 16 und κοινωνία παθημάτων Χριστοῦ Ph 1 10 vgl. τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη: die κοινωνία wird in allen diesen Fällen durch den Empfang resp. Genuß des genannten hergestellt. Darauf kommt schließlich auch I 1 9 ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 'I. Χρ. heraus, denn die *κοινωνία wird hergestellt, indem Christus als Pneuma vom Gläubigen aufgenommen wird. Also ist zu interpretieren 'Teilhaben am heiligen Geiste'. So auch die κοινωνία τῆς πίστεώς σου Phm 1 'dein Anteilhaben am Glauben'.

BEILAGEN

1. Das Weltgericht nach IV Esra 7¹⁷⁻⁴⁴ (Rekonstruktion von BViolet in „Die griech. christl. Schriftsteller“ Bd. 32 I. Leipzig 1923 S. 69—79):

VII ¹⁷ Ich antwortete und sprach: Herr, Herr, siehe, in deinem Gesetz hast du bestimmt, daß die Frommen dies erben sollen, die Sünder aber umkommen. ¹⁸ So können denn die Frommen die Engen ertragen in Hoffnung auf die Weiten, die Sünder aber haben die Engen erduldet und sehen die Weiten (doch) nicht. ¹⁹ Er sprach zu mir: Sei nicht Richter mehr als der Starke †, und nicht Weiser mehr als der Höchste! ²⁰ Mögen also die Vielen, die gekommen sind, untergehen (eher) als daß mein bestimmtes Gesetz übertreten werde. ²¹ Denn streng geboten habe ich † den Kommenden bei ihrem Kommen, was sie tun sollten um zu leben, und was sie halten sollten, um nicht bestraft zu werden. ²² Sie aber, widerstrebend und ungehorsam, faßten Gedanken der Torheit, ²³ schmiedeten Ränke des Abfalls, sagten dazu noch: Es ist kein Höchster! ²⁴ Sie verkannten seine Wege, verwarfen sein Gesetz, verachteten seine Gebote, verleugneten seinen Bund, veruntreuten seine Befehle, vernachlässigten seine Worte. ²⁵ Deshalb, o Esra, Leeres den Leeren und Volles den Vollen!

²⁶ Denn siehe, es kommt die Zeit: Wenn die Zeichen eintreffen, die ich dir zuvor gesagt habe, so wird sichtbar werden die jetzt unsichtbare Stadt und zeigen wird sich das jetzt verborgene Land. ²⁷ Und jeder, der gerettet wird aus den vorerwähnten Übeln, wird meine Wunder schauen. ²⁸ Denn offenbaren wird sich mein Messias mit seinen Begleitern und die übriggebliebenen beglücken [400 (?) Jahre lang]. ²⁹ Nach diesem wird mein Knecht, der Messias, sterben samt allen, die Menschenodem haben. ³⁰ Und zurückkehren wird die Welt in das Urschweigen auf sieben Tage wie im Anfang, so daß niemand übrig bleibt. ³¹ Und nach sieben Tagen wird erweckt werden die Welt, die noch nicht wacht, und sterben wird das Vergängliche. ³² Hergeben wird die Erde, die in ihr schlafen, und hergeben der Staub, die in ihm ruhen, hergeben die Kammern die ihnen anvertrauten Seelen. ³³ Offenbaren wird sich der Höchste auf dem Richterstuhl [und kommen wird das Ende]. Vergehen wird die Gnade, entrücken Erbarmen, entschwinden † die Langmut. ³⁴ Bleiben wird Gericht nur, bestehen die Wahrheit, gedeihen die Treue. ³⁵ Erfolgen Entgelt †, [sich zeigen der Lohn], erwachen Gerechtigkeit, entschlafen das Unrecht. ³⁶ Und erscheinen wird die Grube der Pein, und ihr gegenüber der Ort der Ruhe, und zeigen wird sich das Glutloch der Hölle, und ihr gegenüber der Garten der Wonne. ³⁷ Dann wird der Höchste zu den erweckten Völkern sprechen: Schauet und erkennet, wen ihr verleugnet habt, und wem ihr nicht gedient, weiß Gebote ihr verachtet habt. ³⁸ Schauet auch euch gegenüber: Hier Wonne und Ruhe, dort Feuer und Qual. So wird er zu ihnen sprechen am Tage des Gerichts. ³⁹ [Der Gerichtstag ist so beschaffen:] (der) Sonne nicht hat, nicht Mond noch Sterne, ⁴⁰ nicht Wolke, nicht Donner noch Blitz, nicht Wind, nicht Wasser noch Luft, nicht Dunkel, nicht Abend noch Morgen, ⁴¹ nicht Sommer, nicht Frühling noch Winter, nicht Hitze, nicht Frost noch Kälte, nicht Hagel, nicht Regen noch Tau, ⁴² nicht Mittag, nicht Nacht noch Dämmerung, nicht Licht noch Klarheit, noch Leuchten: sondern nur Glanz der Herrlichkeit des Höchsten, woran alle sehen sollen, was bevorsteht. ⁴³ Und das wird ein Zeitraum sein, wie eine Woche von Jahren. ⁴⁴ Dies ist sein Urteilsspruch † und dir allein habe ich ihn kundgetan.

2. Philo quod deterius potiori insidiari soleat 34 p. 198 M. οἱ μὲν γὰρ λεγόμενοι φιλάρετοι ἄδοξοι σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοί, τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, ὑπηκόων, μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι, ῥυπῶντες, ὠχροί, κατεσκελετευμένοι, λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοσερώτατοι, μελετῶντες ἀποθνήσκειν· οἱ δ' αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ἐνδοξοί, πλούσιοι, ἡγεμόνες, ἐπαινούμενοι, τιμώμενοι, ὕγεινοί, πίονες, ἐρρωμένοι, ἀβροδίαιτοι, θρυπτόμενοι, πόνον οὐκ εἰδότες, ἡδοναῖς συζῶντες διὰ πασῶν τῶν αἰσθησέων ἐπὶ τὴν πανδεχῆ ψυχὴν τὰ ἰδέα φερούσαις.

3. Epiktet Dissert. II 19, 24 Δείξατέ μοι τινα νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα, ἀποθνήσκοντα καὶ εὐτυχοῦντα, πεφυγαδευμένον καὶ εὐτυχοῦντα, ἄδοξοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα.

ANHANG

S. 2 Literatur Z. 1. An allgemeinen Hilfsmitteln sind noch zu erwähnen: W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NTs und der übrigen urchristlichen Literatur ³1937 (= Bauer, Wbch). Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. v. G. Kittel, Bd. I—IV, 1938—1942 (= ThWbch). Die Artikel dieser Wörterbücher sind immer zu vergleichen, werden aber nur in wichtigen Fällen besonders notiert.

S. 2 Literatur Z. 8. Ph. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt (= Komm. z. NT hrsg. v. Th. Zahn) ⁴mit Nachträgen von E. Stauffer 1936.

S. 2 Literatur Z. 10. J. Sickenberger, Die Briefe des Paulus an die Korinther und Römer (in Die hl. Schrift des NT übersetzt und erklärt v. Dausch u. A.) ⁴1932.

S. 2 Literatur Z. 14. H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther (= Das NT Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 7. Teilbändchen) 1932 (³1938). A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, 1934 (sehr eigenwillige Deutung unter Bestreitung aller Zusammenhänge mit hellenistischen Vorstellungen). J. Moffatt, The First Epistle of Paul to the Corinthians (= The Moffatt NT Commentary) 1938 (4. Abdr. 1945). E.-B. Allo, Saint Paul. Première épître aux Corinthiens (= Études Bibliques) 1934. O. Kuß, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (= Das NT übersetzt und kurz erklärt, Bd. 6) 1940. W. Meyer, Der erste Korintherbrief. 1. Teil: Kapitel 1—10. Die Gemeinschaft der Heiligen. 1947; 2. Teil: Kap. 11—16. Leib Christi. 1945 (= Prophezei, Schweizerisches Bibelwerk f. d. Gemeinde).

S. 2 Literatur Z. 27. G. Schrenk, Geist und Enthusiasmus (= Wort und Geist, Festgabe f. K. Heim 1934, 1 ff.). K. Prümm, Die pastorale Einheit des 1. Korintherbriefs, Ztschr. f. kath. Theol. 1940, 202 ff. T. W. Manson, St. Paul in Ephesus: (3) The Corinthian Correspondence, Bulletin of the John Rylands Library 16, 1941/42, 101 ff. 327 ff.

S. 2 Literatur Z. 28. Die Katenen, soweit ihr Inhalt nicht in den Ausgaben der einzelnen Kommentare bereits kritisch vorliegt, jetzt in kritischer Ausgabe bei K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (Ntl. Abhandl. XV) 1933.

S. 3 Z. 12. Bei allen textkritisch behandelten Stellen ist jetzt auch verglichen der Papyruskodex der Paulusbriefe aus dem 3. Jh. (P¹⁶): F. Kenyon, The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasc. III, Supplement, Pauline Epistles 1936. Vgl. dazu H. Lietzmann, Zur Würdigung des Chester-Beatty-Papyrus der Paulusbriefe (Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1934, XXV). Weiteres bei W. G. Kümmel, Theol. Rdsch. N. F. 10, 1938, 301 ff.

S. 4 Z. 6. κλητός ist zusammenzunehmen mit δὲ θελήματος θεοῦ: Paulus ist nach Gottes Willen zum Apostel berufen (vgl. Gal 1 16). Zu ἀπόστολος vgl. jetzt K. H. Rengstorff, ThWbch I, 406 ff. G. Sass, Apostelamt und Kirche 1939.

S. 5 Z. 5. Die reiche ältere Literatur über das Kirchenproblem behandelt O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (Uppsala Universitets Årsskrift 1932, Teologie 2). Vgl. ferner K. L. Schmidt, ThWbch III, 502 ff. F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche 1946. S. Hanson, The Unity of the Church in the New Testament (Acta Seminarii Neotest. Upsal. XIV) 1946. Zu Paulus im besonderen vgl. E. Käsemann, Leib und Leib Christi 1933. A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi 1937. N. A. Dahl, Das Volk Gottes (Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Kl. 1943, 2, 209 ff.). C. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul 1942. E. Percy, Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena (Lunds Univ. Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 38, 1) 1942. M. Goguel, L'Eglise primitive, 1947, 39 ff. — ἡ ἐκκλησία bezeichnet im urchristlichen Sprachgebrauch zuerst die Gesamtheit aller Christen als das neue Gottesvolk; die Anwendung des Begriffes auf die Einzelgemeinde begegnet für unsere Kenntnis zuerst bei Paulus und charakterisiert die Einzelgemeinde als das eschatologische Gottesvolk, soweit es an einem Orte anwesend ist. Der von Gott berufene Apostel schreibt mit göttlicher Autorität an die von Gott berufene ἐκκλησία.

S. 5 Z. 6. ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ stehen auch in P⁴⁶ it vor τῇ οὐσῃ. Es ist also ein Fehler des „westlichen“ Textes, der schon im 3. Jh. auch in Ägypten bezeugt ist.

S. 5 Z. 19. Lies „Rm 15²⁵“. Die auffällige Zufügung von κλητοί zu ἄγιοι (ebenso Rm 17) erklärt sich vielleicht daraus, daß der Septuaginta-Terminus κλητὴ ἁγία als Übersetzung von שְׁרֵי שְׁרֵרָה (= die heilige Gemeinde, vgl. Ex 12, 16) auf die christliche Gemeinde übertragen und dabei individualisiert wurde zu κλητοὶ ἄγιοι (so R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum 1930, 141 ff.).

S. 5 Z. 37. Die Vermutung Lietzmanns (ebenso Moffatt) wird bestärkt durch den Nachweis, daß שְׁרֵרָה, שְׁרֵרָה und תְּפִלָּה in jüdischem Sprachgebrauch das „gottesdienstliche Gebäude“ bezeichnen (s. T. W. Manson, Bulletin of the John Rylands Library 26, 1941/42, 103. 119 f.); Paulus hat also alle zum Gottesdienst versammelten Christengemeinden vor Augen.

S. 5 Z. 41. αὐτῶν καὶ ἡμῶν kann unmöglich auf das zu weit entfernte κυρίου bezogen werden (so Lietzmann, Allo), kann aber auch nicht, auf τόπῳ bezogen, jeden Ort bezeichnen, der den dortigen Christen und Paulus und Sosthenes gemeinsam gehört (so Schlatter), weil αὐτῶν καὶ ἡμῶν zweifellos gliedern will. Eher wäre möglich, αὐτῶν καὶ ἡμῶν auf die von andern Aposteln bzw. von Paulus gegründeten Gemeinden zu beziehen, die durch ihre gottesdienstlichen Versammlungen gekennzeichnet werden (so Manson, a. a. O.). Oder liegt eine uns unbekannte Formel vor?

S. 5 Z. 45. „Die den Namen des Herrn Jesu anrufen“ ist im Anschluß an das AT formuliert (s. Ps 98 6) und wohl eine Bezeichnung der Urgemeinde, die sich dadurch von den Juden unterschied (vgl. W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Symbolae Bibl. Upsal. 1, 1943, 15. 48).

S. 5 Z. 48. P. Schubert, Form and Function of the Pauline Thanksgivings (Beihefte zur ZNW 20, 1939) hat nachgewiesen, daß die Danksagungen in den paulinischen Briefeingängen einen typischen Briefteil bilden, und daß sie sämtlich die gleiche Struktur aufweisen. Paulus ist dabei deutlich von jüdisch-hellenistischen Vorbildern abhängig, und der Gebrauch dieses feierlichen Briefteils zeigt, daß die Paulusbriefe nicht reine Gelegenheitsschriften sein wollen, sondern trotz ihres streng brieflichen Charakters für die Bekanntheit an einen weiteren Leserkreis geeignet waren.

S. 6 Z. 2. ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν könnte nach juristischem Sprachgebrauch

heißen: das Evangelium „wurde rechtskräftig bei euch vorgebracht“ (Moffatt, Schlier, ThWbch I, 602f.); aber der Zusammenhang mit v. 5 u. 7 und βεβαιώσει in v. 8 deuten eher darauf, daß gemeint ist, daß die von Christus ausgehende und Christus-bezeugende Verkündigung der Apostel bei den Korinthern feste Wurzeln geschlagen hat (vgl. Kol 27 und R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, 1939, 622f.).

S. 6 Z. 5. Die irdische Erscheinung Jesu bezeichnet Paulus nicht als ἀποκάλυψις; denn II 121 handelt von Erscheinungen des Auferstandenen, und Rm 1625 gehört zur nichtpaulinischen Doxologie des Rm. Der Hinweis auf die Parusie bietet v. 7 die eschatologische Begrenzung des Urteils über die „Mangellosigkeit“ der Gemeinde, vgl. v. 8; nur Gottes „Festigen“ kann den Korinthern Sicherheit geben für das Bestehen im Gericht.

S. 6 Z. 16. εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ κτλ. beschreibt nicht die „innigste Lebensgemeinschaft mit Christus“ (Kuß), sondern die durch den Glauben erworbene reale Anteilnahme an dem himmlischen Herrn und seinem Heil in der Gegenwart (I 1016) und die Zugehörigkeit zum κύριος bei der Parusie (2 Th 416f.; vgl. H. Seeemann, Der Begriff KOINΩΝΙΑ im NT, Beihefte zur ZNW 14, 1933, 47 ff.).

S. 6 Z. 20. N. A. Dahl, Das Volk Gottes (s. Nachtr. z. S. 5 Z. 5), 127. 225 hat mit Recht darauf verwiesen, daß Paulus hier die rabbinische Forderung auf die Christen überträgt, daß keine Parteilungen in Israel sein sollen.

S. 6 Z. 30. Die Rede von „Parteien“ in Korinth ist darum unzweckmäßig, weil trotz der Gruppenbildung keine Auflösung der Gemeinde und keine Zerstörung der einheitlichen Gemeindeversammlung stattgefunden hat, so daß Paulus immer die ganze Gemeinde anreden kann. Die Voraussetzung ist daher falsch, daß es sich bei den Streitigkeiten in Korinth um die Bildung geschlossener, deutlich gegeneinander abgegrenzter Gruppen gehandelt habe (vgl. Schlatter, 69 und W. Michaelis, Einleitung in das NT 1946, 168).

S. 7 Z. 5. Auf radikale Pneumatiker deuten die „Christusleute“ auch Wendland, Moffatt, Allo; ähnlich sieht Schlatter, 30 ff. (ebenso W. Meyer) in den Christusleuten Christen, die die Kirche von den Aposteln lösen wollten und allen Apostelanhängern die Zugehörigkeit zu Christus absprachen. Aber II 107 redet zweifellos nicht von einem Gruppenbekenntnis, sondern von dem Anspruch auf Zugehörigkeit zu Christus, den auch Paulus erheben kann, und darum ist diese Deutung der Christusleute auf radikale Pneumatiker genau so unbeweisbar wie alle anderen genannten Deutungen. Über die Anschauung der „Christusleute“ wissen wir gar nichts.

S. 7 Z. 13. Für die Streichung des ἐγὼ δὲ Χριστοῦ treten auch ein M. Goguel, Introduction au Nouveau Testament IV, 2, 1926, 118 ff. und W. Michaelis, Einleitung in das NT, 1946, 169 f., ohne bessere Gründe dafür anzuführen.

S. 7 Z. 32. Die Annahme Lietzmanns von einem Aufenthalt und einer gegen Paulus gerichteten Tätigkeit des Petrus in Korinth hat auch Anhänger gefunden (E. Hirsch, ZNW 29, 1930, 71; H. Katzenmeyer, Int. Kirchl. Ztschr. N F. 29, 1939, 88 f.; C. T. Craig, Beginning of Christianity, 1943, 238); doch hat M. Goguel, L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?, Rev. d'hist. et de philos. relig. 1934, 461 ff. zwingend gezeigt, daß Paulus im I Kor nirgends voraussetzt, vielmehr durch die Art seiner Argumentation ausschließt, daß Petrus mit der Kephasgruppe in Korinth persönlich etwas zu tun hatte, so daß es nicht angeht, aus der Existenz dieser Gruppe einen Aufenthalt des Petrus in Korinth zu erschließen.

S. 7 Z. 45. μέμριστα: kann man nicht nach I 717 auf die Aufteilung des Christus auf die verschiedenen Gruppen deuten (Schlatter), vielmehr ist I 113 ein wichtiger Beleg für die Gleichsetzung von Christus und Leib Christi (vgl. zu I 1212 und S. Hanson, The Unity of the Church in the New Testament,

Acta Sem. Neot. Upsal. XIV, 1946, 74f.): Christus, dessen Leib eine Einheit ist, kann nicht in μέρη zerteilt werden (so A. Fridrichsen, Sprachliches und Stilistisches zum NT, Kungl. Human. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1943, 35f.). Die Erwähnung der Kreuzigung beruht hier zweifellos auf der Tatsache, daß die Wirkung der Taufe abhängig ist von der Tatsache der Kreuzigung Christi, an deren Wirkung die Taufe den Getauften teilnehmen läßt (Rm 6 3ff.). Aber darum sind doch nicht die Ausdrücke „ihr seid getauft“ und „Christus ist für euch gekreuzigt“ synonyme Wendungen (gegen O. Cullmann, Die Tauflehre des neuen Testaments, 1948, 10).

S. 8 Z. 18. ἐβαπτίσθητε auch in B⁴⁶.

S. 9 Z. 3. Paulus redet hier überhaupt nicht von der Bedeutung der liturgischen Handlung als solcher, sondern von der Frage, ob beim Vollzug der Taufe die Person des Taufenden eine entscheidende Rolle spielt. Nicht das Taufen ist Nebensache, sondern wer die Taufe vollzieht, weil es auf Gottes Tat in der Taufe ankommt, nicht auf die Person des Taufenden. Und wie Paulus die Wirkung der Taufe von Gottes Handeln aus wertet, so auch seinen persönlichen Auftrag: seine Berufung zum Apostel schloß von Anfang an den Auftrag zur Verkündigung des Sohnes Gottes unter den Heiden in sich (Gal 1 16), die er nun überall dort vollziehen muß, wo Christus noch nicht verkündigt wurde (Rm 15 16. 20), so daß es nur seinem göttlichen Auftrag entspricht, wenn er allein als Evangeliumsverkündiger wirkt.

S. 9 Z. 8. Der Übergang zu v. 17^b ist zwar schroff, aber Paulus geht nicht zu einem 2. Streitpunkt über, sondern zeigt weiter, daß das Handeln Gottes mißachtet wird, wenn, wie bei der Taufe so auch bei der Predigt des Evangeliums, Menschen mit ihrer Weisheit in den Vordergrund geschoben werden. σοφία λόγου beschreibt ein Reden, das von menschlichen Einsichten ausgeht und daraus die Erkenntnisse ableiten zu können meint (vgl. 2 4 παιδοί σοφίας λόγου und R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum 1939, 144f.), wodurch die Botschaft von Gottes Handeln im Kreuz Christi unwirksam gemacht werden muß.

S. 9 Z. 18. Der Gegensatz von ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι ist trotz seiner präsentischen Formulierung eschatologischer Art (gegen Allo): sowohl das ἀπόλλυσθαι (Rm 2 12 2 Th 2 10) wie das σώζεσθαι (Rm 10 9f. 1 Th 5 9) geschieht endgültig bei der Parusie und bleibt darum in Gottes Hand (Phil 1 28); aber im Verhalten des Menschen in der Gegenwart gegenüber der Predigt vom Kreuz vollzieht sich schon jetzt die Scheidung, so daß der Widerstand gegen das Evangelium ein „Anzeichen des Verderbens“ (Phil 1 28) ist, während die Gläubigen „in Hoffnung gerettet“ sind (Rm 8 24). ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι beschreiben also in der Tat Nichtchristen und Christen, aber doch mit einem deutlichen eschatologischen Vorbehalt, der mit der Möglichkeit des Gläubigwerdens oder des Fallens rechnet.

S. 9 Z. 27. Die Vermutung eines Florilegs als Quelle für den Schriftbeweis 1 19 f., von Bachmann-Stauffer und Moffatt aufgenommen, kann nicht begründet werden mit der Einwirkung von Ps 32 10, sondern nur mit der Annahme, daß auch v. 20 im Sinne des Paulus ein Zitat sei, in dem Jes 19 12 τοῦ εἶσιν νῦν οἱ σοφοί σου; und Jes 33 18 τοῦ εἶσιν γραμματικοί; verwertet sind. Aber nichts beweist, daß v. 20 im Sinne des Paulus Zitat sein soll, vielmehr führt die für Paulus charakteristische Gleichsetzung von αἰὼν οὗτος und κόσμος (vgl. 2 6 mit 3 19) eher darauf, daß Paulus hier, vielleicht in Erinnerung an die Jes-Stellen, frei formuliert. Die Annahme, daß v. 19. 20 aus einem Florilegium stammen, ist darum nicht genügend begründet (vgl. die allgemeinen Einwände gegen die Florilegienhypothese bei O. Michel, Paulus und seine Bibel 1929, 37 ff.).

S. 9 Z. 33. αἰὼν οὗτος und κόσμος sind nicht „der Inbegriff alles Nicht-christlichen“, sondern bezeichnen die vergängliche, von den Dämonen und dem Teufel beherrschte, Gott fremd gegenüberstehende Welt (vgl. die Art. αἰὼν und κόσμος im ThWbch). Dadurch, daß das menschliche Forschen und die Weisheit als Kennzeichen dieses Aeons bezeichnet werden, erscheint die Weisheit als gebunden an diese vergängliche Weltzeit und ihre Gott entfremdeten Gewalten und tritt so in den eschatologischen Rahmen des Gegensatzes dieses vergehenden Aeons zur kommenden Gottesherrschaft, die auch ihre Weisheit hat, aber eine Weisheit ganz anderer Art (s. 26 ff.).

S. 9 Z. 38. γινώσκειν ἐν ist häufig (Lk 24³⁵ Joh 13³⁵ 1 Joh 3¹⁶ usw.) und daher wohl auch hier anzunehmen: an der Weisheit Gottes, die sich in der Schöpfung zeigte, haben die Menschen mittels ihres weisen Denkens Gott nicht erkannt. Der nun in der 2. Periode der Heilsgeschichte von Gott beschrittene Weg ist nicht mehr der Weisheit, sondern nur dem Glauben zugänglich, der das κήρυγμα als Bezeugung von Gottes Tat annimmt.

S. 9 Z. 44. ἐπειδὴ begegnet auch ohne konjunkionalen Sinn (= denn, vgl. Kühner-Gerth Gram.³ II, 2, 461 und Blaß-Debrunner⁷, § 456, 3), so daß hier kein Nachsatz vermißt wird.

S. 10 Z. 4. Für Paulus ist das Kreuz nicht nur auf Grund der Erfahrung mit Juden und Griechen, die aus den angeführten Quellen bestätigt wird, Anstoß und Torheit, sondern seinem Wesen nach (vgl. Gal 5¹¹): die christliche Botschaft von dem geschichtlichen, noch dazu als Verbrecher gestorbenen Menschen als dem Träger des eschatologischen Heilshandelns Gottes widerstrebt dem intellektuellen Stolz des Menschen; die Kreuzesbotschaft öffnet sich nicht menschlichem Erkennenwollen und Denken, sondern nur den Gerufenen, die identisch sind mit den zur Rettung Bestimmten und Glaubenden (1^{18.21}). Die Torheit der christlichen Botschaft liegt in dem Anspruch, daß ein geschichtlich zufälliges Geschehen absoluten, endgültigen Charakter haben soll. Moffatt zitiert Miltons Satz: „Down, reason, then; at least vain reasonings down“. S. W. Meyer z. St.

S. 10 Z. 18. Dieselben Angaben auch noch bei Blaß-Debrunner⁷, § 490.

S. 10 Z. 22. Theod. Mops. jetzt bei Staab, Pauluskommentare, 124.

S. 11 Z. 5. Für Paulus ist die gottwidrige Haltung des den κόσμος repräsentierenden Menschen gekennzeichnet durch das καυχᾶσθαι (s. R. Bultmann, ThWbch III, 646 ff.). Dieser samt seinen Derivaten im NT fast nur bei Paulus begegnende Begriff beschreibt den Menschen, der auf sich selbst vertraut und darum von sich selber ausgeht, auf die Vorzüge hinweist, die er aufzuweisen hat. Die Gemeinde der κλητοί ist aber dadurch gekennzeichnet, daß ihr alle diese Vorzüge fehlen, so daß sich der Glaubende nur noch Gottes rühmen kann, der im Kreuz seine Liebe erzeugt hat (Rm 5¹¹ Gal 6¹⁴).

S. 11 Z. 7. Die Deutung, die das ἐστὶ im Gegensatz zu μὴ ὄντα 1²⁸ betont verstehen möchte in dem Sinn, daß die Christen durch Gott zu etwas wirklich Seiendem geworden sind (Wendland, Schlatter, Allo, Moffatt, W. Meyer), liegt sehr wenig nahe, da das ἐστὶ in keiner Weise als betont gekennzeichnet ist.

S. 11 Z. 12. J. Bohatec, Inhalt und Reihenfolge der „Schlagworte der Erlösungsreligion“ in 1. Kor 1, 26—31, Thl. Ztschr. 4, 1948, 252 ff. hat wahrscheinlich gemacht, daß Paulus die vier Erlösungsbegriffe in 1³⁰ in Antithese anordnet zu μωρὰ, ἀσθενῇ, ἀγενῇ und μὴ ὄντα: Gottes Tat steht im Gegensatz zum sozialen Zustand der unteren Bevölkerungsschichten in der Gemeinde Korinths.

S. 11 Z. 15. ἐκρίνα im gleichen Sinn 5³ (nicht 3²).

S. 11 Z. 17. $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ auch $\mathfrak{P}^{46}\Psi$, was den „ägyptischen“ Charakter der Lesart verstärkt.

S. 11 Z. 34. $\epsilon\nu\ \pi\epsilon\iota\theta\omicron\iota\varsigma\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 11 Z. 43. Auch die altlateinische Handschrift r (Fragmenta Frisingensia) übersetzt mit *suasoriis*.

S. 11 Z. 47. Das teleologische Denken des Paulus führt auch den in 24 erwähnten Sachverhalt auf Gottes Willen zurück, der durch diese Art der Verkündigung des Evangeliums zeigen wollte, daß Gott den Glauben bewirkt, daß also keine menschliche Reflexion dahin führen kann. Vgl. E. Stauffer. ThWbch III, 324 ff. (*ὅνα*).

S. 12 Z. 12. Lies „Kyrios Christos“² 197“.

S. 12 Z. 15. Paulus redet in diesem Zusammenhang ausschließlich von den Geistermächten, nicht auch zugleich von den irdischen Mächten, die die Weisungen der dämonischen Gewalten ausführen (gegen K. L. Schmidt, *Judaica* 1, 1945, 16 f.); das erfordert der Gegensatz von göttlicher und kosmischer Weisheit in 2, 6 ff. und das Part. $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, das bei den irdischen Machthabern nicht besonders zugefügt zu werden brauchte.

S. 13 Z. 9. Siehe auch M. Dibelius, *Études Théol. et Rel.* 5, 1930, 296 ff. Nach W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* 1939, 220 f. ist nicht vom Herabstieg Christi durch die Planetensphären die Rede, sondern nur vom Unverständnis der himmlischen Herrscher entsprechend dem der irdischen (App. 317); aber damit ist ja nicht erklärt, wie die himmlische Art des Menschgewordenen den Herrschern der himmlischen Sphären verborgen bleiben konnte. Andererseits hat R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission*, 1946, 71 Anm. 12 v. 8 dahin deuten wollen, daß die Archonten den Herrn der Herrlichkeit wohl erkannten und darum kreuzigten, aber die verborgene Weisheit Gottes nicht erkannten, die das Kreuz „zum Mittel seines Sieges wandelte“; diese Auslegung wäre rein grammatisch möglich, ist aber darum unwahrscheinlich, weil Paulus sonst nie voraussetzt, daß man Christus kennen, aber doch den göttlichen Sinn seines Kreuzes nicht erkennen kann.

S. 13 Z. 12. $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ zeigt, daß der Inhalt der jetzt erst offenbarten $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ die Höhe und Tiefe des eschatologischen Heilsplans Gottes sein muß.

S. 13 Z. 26. Um der Annahme eines apokryphen Zitates zu entgehen, wird immer wieder die Anschauung vertreten, daß Paulus hier Jes 64 s (Schlatter) oder doch diesen Vers in der Auslegung der spätjüdischen Tradition anführen wolle (so bes. Bachmann-Stauffer, Oepke, ThWbch III, 991 f. mit Darbietung des ganzen Materials); aber mit dieser Annahme läßt sich höchstens der Anfang des Zitats, nicht aber der Schluß $\delta\tau\alpha\ \eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\sigma\epsilon\nu\ \kappa\tau\lambda.$ als atl. erweisen. Die Annahme eines apokryphen Zitats liegt doch näher.

S. 13 Z. 30. $\gamma\acute{\alpha}\rho$ liest auch \mathfrak{P}^{46} ; diese ältere „ägyptische“ Lesart ist doch die wahrscheinlichere, weil so v. 11 die letzte Zeile von v. 10 begründet.

S. 13 Z. 33. Der göttliche Geist, den die $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ erhalten haben, kann sogar die Tiefen Gottes erforschen. Das bedeutet aber, trotz der Berührung des Ausdrucks mit gnostischen Vorstellungen (s. ThWbch s. v. $\beta\acute{\alpha}\theta\upsilon\varsigma$) nicht, daß Paulus den $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ die volle Kenntnis aller göttlichen Geheimnisse zuschreibt; vielmehr weiß der göttliche Geist alles, aber der $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ nur, was das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ihm offenbart.

S. 13 Z. 46. Theodoros jetzt bei Staab, Pauluskommentare, 175.

S. 13 Z. 47. Severian bei Staab, 234.

S. 13 Z. 48. Die Minuskel 17 trägt nach der geltenden Zählung Gregorys die Zahl 33 (so bei Nestle).

S. 14 Z. 5. $\sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ im Sinne von „vergleichen“ auch II 10₁₂; so deuten auch schon vg und pesch.

S. 14 Z. 12. Die Beschreibung des $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ als eines Menschen,

der nur eine ψυχή hat, und des πνευματικός als eines Menschen, der eine übermenschliche Seele von göttlicher Substanz besitzt, entspricht der Vorstellung in den hellenistischen Texten, die die Religion der Ekstase vertreten, aus der der Gegensatz von ψυχικός und πνευματικός stammt (s. unten im Text). Bei Paulus ist das πνεῦμα aber niemals als göttliche Substanz, sondern als eine göttliche Gabe verstanden, die eigentlich alle Christen, also auch die Korinther, besitzen (vgl. 31 55). Dem entspricht, daß der Begriff ψυχικός die korinthischen Christen nicht als Menschen beschreibt, die nur eine menschliche Seele haben, sondern als solche, die „nach menschlicher Weise wandeln“ (33). Das exegetische Problem des Abschnitts liegt daher in der Umdeutung einer ekstatisch gemeinten Terminologie auf den Zustand der korinthischen Christen, die den empfangenen Gottesgeist nicht wirklich in sich wirksam werden lassen.

S. 15 Z. 17. Zum Verständnis des Abschnittes 26—34 ist wichtig zu beachten, daß Paulus πνευματικός in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet. Er setzt auf der einen Seite voraus, daß alle Christen, auch die Korinther, das πνεῦμα haben (31.16 611.15 1213 Rm 89), daß aber dieses empfangene πνεῦμα auch unwirksam sein kann, so daß man zu diesen Christen οὐκ . . . ὡς πνευματικοῖς reden kann. Manche Christen aber sind πνευματικοί im besonderen Sinne (210.15 f.), ihnen kann man die göttliche σοφία verkünden. Das Nebeneinander dieser beiden Verwendungen des Begriffs πνευματικός erklärt sich teilweise aus der besonderen Front dieses Abschnitts gegen die korinthischen Gnostiker und der sich daraus erklärenden Häufung hellenistischer Terminologie in diesem Abschnitt, in der Hauptsache aber daraus, daß Paulus den naturhaften Gegensatz zwischen Psychikern und Pneumatikern, den er aus der hellenistischen Mystik übernimmt, dahin umdeutet, daß nicht der Besitz des πνεῦμα den Christen zum Pneumatiker macht, sondern nur das Beherrschtwerden durch das empfangene πνεῦμα. Es ist also durchaus nicht so, daß der Christ sich die empfangene Gabe des πνεῦμα in sittlicher Entwicklung erwerben muß; vielmehr muß der Christ ernst machen damit, daß er aus der Macht des πνεῦμα leben kann (Gal 525), dann ist er ein πνευματικός, dem das Geheimnis der göttlichen Weisheit geoffenbart werden kann; vgl. dazu besonders R. Bultmann, Glauben und Verstehen, 1933, 42 ff.

S. 15 Z. 33. Der Ausdruck οὐκ ἄνθρωποι ἐστε darf nicht dahin gepreßt werden, daß der Pneumatiker Mensch zu sein aufgehört habe, sondern besagt in prägnanter Ausdrucksweise nichts anderes als 38 κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; der Streit in Korinth beweist, daß die Korinther als bloße Menschen statt als vom πνεῦμα beherrschte Menschen leben.

S. 15 Z. 40. τίς liest auch §⁴⁶.

S. 15 Z. 49. A. Fridrichsen hat in mehreren Arbeiten nachgewiesen, daß die Verbindung der Bilder vom Ackerbau und Hausbau auch sonst häufig begegnet, weil diese beiden Tätigkeiten bezeichnend sind für das Leben auf dem Lande und in der Stadt und für das Leben überhaupt (Th. Stud. u. Krit. 1922, 185 f.; 1930, 298 f.; Serta Rudbergiana = Symbol. Osl. Fasc. Suppl. 4, 1931, 25 f.)

S. 16 Z. 5. Ph. Vielhauer, Oikodome, Diss. Heidbg. 1939 hat gezeigt, daß der paulinische Begriff des οἰκοδομεῖν primär die Gemeinde im Auge hat, zu der der Einzelne durch das Heilshandeln Gottes hinzugebracht wird; die Beziehung auf das Individuum ist erst davon abgeleitet. Das Bild vom Bauen stammt aus dem AT (Jer 246), wird aber vom jüdischen Volk auf die christliche Gemeinde übertragen; doch hat Paulus damit I 310 ff. das stoische Bild vom Fundamentieren und Weiterbauen als Bezeichnung geistiger Tätigkeit verbunden.

S. 16 Z. 11. A. Fridrichsen, ThZtschr. 2, 1946, 316 f. hat auf Grund einer Bauinschrift die einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß *καίμενος* hier ein terminus technicus sei im Sinn von „das daliegende Fundament“: Paulus will betonen, daß niemand, auch er selbst nicht, ein anderes Fundament legen durfte als das von ihm gelegte.

S. 16 Z. 13. A. Fridrichsen u. A. Debrunner, ThZtschr. 2, 1946, 317 Anm. 3 und 3, 1947, 156 möchten εἰ als Einleitung eines indirekten Fragesatzes verstehen: „ob einer darauf baut . . ., das geht mich nichts an, — eines jeden Werk wird offenbar werden“. Aber diese Annahme, die die Ergänzung eines Nachsatzes für den indirekten Fragesatz notwendig macht, ist kaum naheliegend.

S. 16 Z. 17. *ἔργον* kann nicht die in die Gemeinde gebrachten Menschen bezeichnen (Schlatter), da das Bild von der Feuerprüfung die Prüfung des Gemeindebaues, nicht der Gemeindeglieder voraussetzt; dagegen wäre es möglich, daß *ἔργον* hier die spezielle Bedeutung „Bau, Gebäude“ hat, wodurch der Übergang zum Bild vom Tempel in 316 f. glatter würde (so E. Peterson, Biblica 1941, 439 ff.).

S. 17 Z. 2. H. Bietenhard, ThZtschr. 3, 1947, 104 betont mit Recht, daß das Bild *ὡς διὰ πυρός* nicht voraussetze, daß der schlechte Baumeister durch das Feuer als Läuterung oder Bestrafung hindurchgehen müsse; erst recht ist von einer zwischenzeitlichen Bestrafung nicht die Rede, es wird nur mit einem atl. Bilde (Am 411) von der knappen Rettung des schlechten Baumeisters geredet (falsch auch W. Meyer, der an eine endzeitliche Läuterung denkt).

S. 17 Z. 23. Zur Mischung der Bilder vgl. auch Ph. Vielhauer, Oikodome, 78 ff., zum Feuergericht P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde 1934, 318 f., zum Vergeltungsgedanken H. Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus 1930; F. V. Filson, St. Paul's Conception of Recompense 1931; H. Preisker, ThWbch IV, 699 ff. Der Lohngedanke gehört für Paulus darum zur Heilslehre hinzu, weil das Handeln des Christen Gottes Werk ist (Phil 212 f. Rm 81—4), so daß der Christ infolgedessen dafür verantwortlich ist, ob er Gott in sich wirken läßt oder nicht. Das Gericht aber liegt in den Händen Gottes, der das Heil wirkt, und darum kann Paulus I 315 sowohl den Lohn wie die Rettung des Sünders als unverdiente Gnadengabe Gottes ansehen.

S. 17 Z. 43. Für Paulus ist hier nicht, wie in der Stoa, der Einzelne der Tempel Gottes, sondern die Gemeinde, in der Gottes Geist wohnt (s. H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, Angelos-Beiheft 4, 1932, bes. 112 f.).

S. 17 Z. 44. In dem Zitat aus Ps 9311 LXX hat wohl Paulus *σφῶν* für *ἀνθρώπων* eingesetzt, um das Zitat besser passend zu machen.

S. 17 Z. 50. Besonders auch Epiktet, Diatr. III, 22, 48 f. schildert den Weisen als *βασιλεύς* und *δεσπότης*. Diesen stoischen Gedanken, daß dem Weisen die Welt gehört, hat Paulus verbunden mit dem Glauben, daß keine Macht dieses Aeons dem Christen etwas anhaben kann, weil alle Mächte überwunden sind durch Christus (Rm 838 f.). Dadurch wird aber inhaltlich der paulinische Gedanke dem stoischen diametral entgegengesetzt: Der Christ ist ein Herr aller Dinge, nicht weil sie ihn innerlich nicht berühren, sondern weil Gott ihn zur Teilnahme an seinem Reich berufen hat. Die Freiheit des Christen von der Welt beruht darauf, daß er dem Herrn untertan ist 323, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Mächte der Welt überwunden hat (Rm 83 Phil 210). Wenn Paulus hier noch *Χριστός δὲ θεοῦ* anfügt, so entspricht das seiner Tendenz, Gedanken bis auf Gott zurückzuführen (I 113 Phil 211 Gal 14 usw.), und soll zugleich betonen, daß die Christen durch ihre Abhängigkeit von Christus von Gott selber abhängig sind.

S. 18 Z. 7. *μυστήρια* bezeichnet hier aber nicht die besonderen Offenbarungen für die *τέλειοι* (27), sondern alles, was Gott den Menschen durch seine Boten offenbaren läßt (21 Kol 43).

S. 18 Z. 9. Zu *ὁδε λοιπόν* im Sinne von „somit also“ vgl. A. Fridrichsen, Kungl. Hum. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1943, 25 f.

S. 18 Z. 14. *ζητεῖτε* liest auch B⁴⁶.

S. 18 Z. 22. Derselbe Gegensatz von menschlichem und göttlichem Gericht begegnet auch bei den Rabbinen (Billerbeck III, 336).

S. 19 Z. 3. P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen 1938, 88 ff. betont, daß im Sinne des Paulus „die Selbstbeurteilung eben als Selbstbeurteilung grundsätzlich unzuständig ist, weil Paulus einen Herrn hat“, daß Paulus aber damit nicht aufhebt, daß sein Gewissen ihn nicht beschuldigt. A. zeigt auch die Ratlosigkeit der konfessionell lutherischen Exegese diesem Vers gegenüber.

S. 19 Z. 10. Im NT bezeichnet *ἐπαινος* aber nicht Anerkennung durch Menschen, sondern durch Gott (vgl. Preisker, ThWbch II, 583 f.). Dieses Lob bleibt darum bis zur Parusie verborgen!

S. 19 Z. 30. Auch neuere Untersuchungen haben den Sinn der Forderung, die Schriftnorm nicht zu überschreiten, nicht aufklären können (vgl. O. Linton, Th. Stud. u. Krit. 1930, 425 ff.; L. Brun, ebd. 1931, 453 ff.; Bachmann-Stauffer z. St.); richtig Moffatt z. St.

S. 19 Z. 47. Die Fassung von v. 8a als ironischer Fragesatz ist eindrücklicher und sachgemäßer (so Bachmann, Bl.-Debr.⁷, § 495, 2).

S. 20 Z. 20. *δυσφημούμενοι* auch in B⁴⁶.

S. 20 Z. 24. Theodor jetzt bei Staab, Pauluskommentare, 177¹⁴ f.

S. 21 Z. 17. Vgl. noch M. P. Nilsson, Lehrb. d. Religionsgeschichte II, 1925, 288 (betont, daß es sich bei diesen Riten nicht um Opfer, sondern um Reinigungsriten handelt) und F. Hauck, ThWbch. III, 434.

S. 21 Z. 33. Zu *παιδαγωγός* vgl. A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, Th. Handkomm. z. NT IX, 1937, 66 f.

S. 21 Z. 46. Vgl. W. Michaelis, ThWbch IV, 661 ff. (bes. 670), der aber zu Unrecht das Vorbild des Paulus eliminiert zugunsten des Gehorsams seinen Geboten gegenüber.

S. 22 Z. 19. Vgl. ferner ThWbch III, 46 Anm. 33.

S. 22 Z. 22. Die *βασιλεία* ist hier ebensowenig wie Rm 14¹⁷ Kol 1¹³ als bereits gegenwärtig gedacht (gegen Lietzmann). Rm 14¹⁷ redet nicht vom Zustand in der Gottesherrschaft, sondern vom rechten Verhalten der Glieder der kommenden Gottesherrschaft in der Gegenwart; Kol 1¹³ betont, daß die Christen schon jetzt zur Herrschaft Christi gehören, nicht aber, daß diese Herrschaft da ist; und so besagt I 4²⁰ auch nur, daß derjenige, der zur Gottesherrschaft gehört, daran erkenntlich ist, daß Gottes Kraft in ihm wirksam ist, nicht aber daran, daß er menschliche Worte zu reden versteht.

S. 23 Z. 10. Der Verkehr mit der Stiefmutter wird auch von Artemidor (Oneirocritica IV, 20, S. 212¹⁵ H.) *μοιχεία* genannt (s. Angelos 3, 51).

S. 23 Z. 14. Daß die Frau nicht erwähnt wird, weil die Handlung des Mannes bestimmend sei, ist falsch; bei der doppelten Moral der Antike trägt ja gerade der Mann die geringere Verantwortung, und Mt 5³² hebt Jesus gerade die Verantwortungslosigkeit des Mannes auf. Daß der hier besprochene Fall von Unzucht aus pneumatischem Antinomismus entsprungen sei (Schlat-ter, Moffatt), ist durch nichts angedeutet.

S. 23 Z. 26. Die Anwesenheit des Paulus „im Geiste“, wobei Paulus gemeinsam mit der versammelten Gemeinde eine feierliche Übergabe des Übeltäters an den Satan vollzieht, kann nur bedeuten, daß Paulus mit dem in ihm wirkenden

göttlichen Geist in der Gemeindeversammlung in Korinth anwesend ist (s. Schlatter); die Beschränkung der versammelten Gemeinde auf die *προϊστάμενοι* (Allo) ist willkürlich.

S. 23 Z. 32. Paulus sagt nichts darüber, inwiefern der plötzliche Tod des dem Satan übergebenen Sünders die Rettung des *πνεῦμα* bewirke. Daß der Sünder durch seinen raschen Tod seine Sünden zu sühnen Gelegenheit erhält (so W. Wichmann, Die Leidenstheologie 1930, 28 im Anschluß an die jüdische Vorstellung von der Sühnkraft des Leidens), ist keine wahrscheinliche Annahme, da Paulus sonst von Gott als dem durch Christi Tod die Sünde sühnenden redet (Rm 3 24 f.). Erst recht ist aber nicht davon die Rede, daß das *πνεῦμα* des so Bestraften sich im Jenseits auf unbekannte Weise der Vollkommenheit nähert; an ein Jenseits denkt Paulus hier gar nicht (so richtig Allo, Wendland, H. Bietenhard, ThZtschr. 3, 1947, 103 f.).

S. 23 Z. 45. Vgl. ferner L. Brun, Segen und Fluch im Urchristentum (Skrifter utg. av det Norske Videnskap-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Kl. 1932, 1), bes. 106 ff. und zum Synagogenbann Billerbeck IV, 1, 293 ff. Mit Recht hat aber M. Goguel, L'Eglise primitive, 1947, 242 ff. darauf aufmerksam gemacht, daß es sich um keinen Ausschluß aus der Kirche handelt, da ja gerade durch die Übergabe des Sünders an Satan das endgültige Heil des Sünders ermöglicht werden soll.

S. 24 Z. 3. Der Gebrauch des ζύμη-Bildes bei Paulus setzt in der Tat voraus, daß der Sauerteig den Teig verdirbt; diese Vorstellung entspricht wohl in erster Linie dem in Folgenden begegnenden Passah-Gedankenkreis, hat aber ihre Entsprechung auch in griechisch-römischen Vorstellungen, wo der Sauerteig als verderblich und fäulniserregend bezeichnet wird (s. H. Windisch, ThWbch II, 905 ff.).

S. 24 Z. 13. Das Nebeneinander von *ἐκκαθάρατε τὴν παλαὴν ζύμην* und *καθὼς ἐστε ἄζυμοι* ist ein besonders auffallendes Beispiel für das Nebeneinander von Imperativ und Indikativ bei Paulus (vgl. ferner z. B. I 6 8–11 Rm 6 11 f. 8 10 ff. Gal 5 25). Paulus verkündet ein wirkliches Befreitsein in der Christen von der Sünde, leitet aber daraus die Verpflichtung ab, sich von der Sünde frei zu halten. Er rechnet also auch für den Christen mit der Möglichkeit des Fallens in schwere Sünde (I 10 8 ff.), obwohl ihm die Möglichkeit gegeben ist, frei zu sein von der Sünde (II 10 3 13 6). Der Christ ist eben durch die Tat Gottes aus dem gegenwärtigen bösen Aeon herausgerissen (Gal 1 4 Kol 1 13) und kann darum Gott wirklich dienen; der Christ lebt aber immer noch im Machtbereich der Mächte dieses Aeons und unterliegt darum der Gefahr, von ihnen beherrscht zu werden (Gal 4 9). Das Nebeneinander von Indikativ und Imperativ ist darum kein Kompromiß, sondern eine echte Antinomie in der geschichtlichen Existenz des Christen; der Imperativ ist die notwendige Folge des Imperativs, und nur wo der Imperativ ernst genommen wird, ist das den ganzen Menschen ergreifende rettende Handeln Gottes ernst genommen. Vgl. den Exkurs zu Rm 6 4, ferner W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus 1929, 98 ff. (dort die ältere Literatur); Th. Schlatter, Jahrb. d. Theol. Schule Bethel 1930, 116 ff.; 1932, 19 ff.; H. Windisch, Paulus und Christus 1934, 254 ff.; P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen 1938, 60 ff.; G. Bornkamm, ThBl. 18, 1939, 233 ff.

S. 25 Z. 12. Die Annahme, das Aposteldekret sei in Korinth bekannt geworden, etwa gar durch Petrus, ist so unbegründet und unwahrscheinlich wie die Annahme eines Aufenthalts des Petrus in Korinth überhaupt (s. z. S. 7 Z. 32). Wenn Paulus aus Korinth wegen des Aposteldekrets angefragt worden wäre, könnte er die Frage des Götzenopferfleisches in I 8–10 nicht so völlig von sich aus entscheiden.

S. 25 Z. 26. Das *συνεσθῆναι* braucht nicht auf Mahlzeiten im Rahmen der christlichen Gemeinde eingeschränkt zu werden. Vgl. schon die Mahnung des Ahiqar (The Story of Ahiqar ed. Conybeare, Harris and Lewis, ²1913,

Syriac 2, 16): „Mein Sohn, mit einem Menschen, der sich nicht schämt, sollst du nicht einmal Brot essen“.

S. 25 Z. 32. Der Abschnitt 61—11 ist doch wohl assoziativ an $\chi\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ 5¹² angeschlossen und unterbricht die Besprechung sexueller Fragen in Kap. 6 u. 7.

S. 25 Z. 37. Auch die Mysteriengemeinde der Jobakchen kennt eine innergemeindliche Gerichtsbarkeit (Dittenberger, Sylloge III, ³Nr. 1109, Z. 90 ff.).

S. 25 Z. 42. Vgl. auch P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter, ²1934, 275.

S. 26 Z. 1. Die Annahme, daß $\epsilon\acute{\xi}\sigma\upsilon\theta\epsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ die geringsten Mitglieder der Gemeinde bezeichne und $\kappa\alpha\theta'\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ ironischer Imperativ sei (Allo), ist unmöglich, weil Paulus auch nicht ironisch von verachteten Mitgliedern der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ reden kann.

S. 27 Z. 7. $\epsilon\delta\omicron\kappa\kappa\omega\acute{\omega}\theta\eta\tau\epsilon$ steht hier neben Begriffen, die die sakramentale Entsündigung in der Taufe beschreiben. Der bei den Christen „bereits vollzogene Begnadigungsakt“ (s. G. Schrenk, ThWbch II, 220 f.) ist dadurch als reales Geschehen am Christen gekennzeichnet; aber das auch hier sich zeigende Nebeneinander von Indikativ und Imperativ (69 f. neben 611) zeigt zugleich, daß die Wirklichkeit der göttlichen Tat am Menschen gebunden bleibt an die Bejahung dieser Tat durch das Leben des so durch Gott von der Sünde Befreiten.

S. 27 Z. 32. Nach Schlatter (ähnlich Moffatt, W. Meyer) vertraten die Korinther die Forderung, die Ehe zu meiden, verlangten aber als Ersatz für den Mann das Recht, zur Dirne zu gehen. Aber nichts beweist, daß die Verteidigung des Gangs zur Dirne und die Forderung auf Vermeidung der Ehe in Korinth den selben Wurzeln entsprangen; vielmehr bekämpft Paulus im einen Fall libertinistische, im andern Fall asketische Auffassungen innerhalb der Gemeinde. Und nichts deutet in 612 ff. darauf hin, daß „die Freigabe der Dirne für die Ehelosen begehrt wurde“; Paulus schreibt vielmehr in 612 ff. völlig allgemein.

S. 28 Z. 8. $\epsilon\acute{\xi}\sigma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$ auch in \mathfrak{B}^{46} ; die Zeugen für die Lesart $\epsilon\acute{\xi}\acute{\eta}\gamma\epsilon\iota\rho\epsilon\nu$ müssen nach der anerkannten Zählung lauten: B 424 Orig (nach dem Zeugnis von 1739) r vg var. Daß die Minuskel 1739 den Text des Origenes wiedergibt, ist äußerst wahrscheinlich (s. K. Lake and S. New, Six Collations of New Testament Manuscripts, Harv. Theol. Stud. XVII 1932, 144 f.).

S. 28 Z. 13. E. Percy, Der Leib Christi (s. z. S. 5 Z. 5), 14 f. betont mit Recht, daß Paulus auch genau so sagen könnte: „Wer am Herrn hängt, ist mit ihm ein Leib“, und daß Paulus um des Gegensatzes zu v. 16 willen von $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ redet, da ja der Christ durch den Besitz des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ gekennzeichnet ist. Paulus lehnt also die Verbindung mit der $\pi\acute{o}\rho\nu\eta$ nicht darum ab, weil die geschlechtliche Verbindung an sich befleckend wäre, sondern weil die Verbindung mit der $\pi\acute{o}\rho\nu\eta$ den $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ in den Schmutz ziehen muß (völlig falsch G. Dellling, Paulus Stellung zu Frau und Ehe 1931, 62 ff.).

S. 28 Z. 21. Auch Prov 6²⁵ ff. wird die Unzucht in ähnlicher Weise als schlimmstes Vergehen gewertet, wie schon J. A. Bengel (Gnomon Novi Testamenti z. St.) bemerkte; und der Stoiker Musonius Rufus (S. 65 ed. Hense) sagt: „Jeder, der (durch Unzucht) sündigt, tut auch sofort Unrecht, auch wenn er niemanden seiner Nächsten, sondern nur sich selbst schlechter und ehrloser macht; denn wer sündigt, ist, insoweit er sündigt, schlechter und ehrloser“. Unwahrscheinlich ist aber, daß Paulus hier von der Verletzung des zur Herrlichkeit bestimmten Leibes reden wolle, den andere Sünden nicht verletzen (gegen Allo).

S. 28 Z. 26. Das Bild vom Tempel Gottes wird aber I 316 f. II 616 auf die Gemeinde, hier dagegen auf den Einzelnen angewandt!

S. 28 Z. 28. S. vielmehr zu Gal 51.

S. 29 Z. 2 u. 3. Streiche das unverständliche „Grr“.

S. 29 Z. 27. Paulus entwertet die Ehe nicht, weil er aus asketisch-dualistischen Gründen im Geschlechtsverkehr an sich etwas Böses sähe (so zuletzt G. Delling, Die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe 1931, 62 ff., wohl auch R. Bultmann, Theologie des NT, 1948, 199), sondern angesichts des nahen Endes, und weil er persönlich die Fähigkeit zur ἐγκράτεια hat. Diese Gering-schätzung der Ehe ist völlig unjüdisch, berührt sich aber mit der stoischen Forderung, daß der Kyniker um des ἀπερίσπαστον εἶναι willen die Ehe meiden solle (Epikt. Diss. III, 22, 67 ff., S. 306 f. Schenkl), und mit der Neigung innerhalb der korinthischen Gemeinde, die Ehe zu verwerfen. Paulus gibt diesen Tendenzen aber nur teilweise nach, weil er weiß, daß Ehelosigkeit ein besonderes χάρισμα voraussetzt, und weil er die im Scheidungsverbot Jesu (s. v. 10) enthaltene positive Bewertung der Ehe kennt. Zu einer positiven Bewertung der Ehe kann Paulus aber auf diesem Wege nicht kommen (gegen Allo), obwohl er die Ehe als Gleichnis für das Verhältnis Christi zur Gemeinde gebrauchen (II 112) und sie unter das Gebot der ἀγάπη stellen kann (Kol 319).

S. 29 Z. 29. Gegen Jeremias mit Recht auch A. Oepke, Theol. Stud. u. Krit. 1933, 406 ff.

S. 29 Z. 41. Vgl. die Betonung der gegenseitigen Verpflichtung der Eheleute durch Plutarch (s. H. Almquist, Plutarch und das NT, Acta Sem. Neot. Upsal. 15, 1946, 96 f.).

S. 30 Z. 2. συνέρχεσθε liest auch P⁴⁶.

S. 30 Z. 16. Die Anordnung des Paulus beruht schwerlich auf der Vorstellung, daß der Geschlechtsverkehr kultisch ungeeignet mache zur Vornahme einer religiösen Handlung; vielmehr schließt sich Paulus an die jüdische Sitte an, den Geschlechtsverkehr für eine Zeitlang zum Zweck des Torastudiums oder besonders auch des Gebets zu meiden, weil er ablenkt (s. Billerbeck III, 372 u. G. Harder, Paulus und das Gebet 1936, 20 ff.).

S. 30 Z. 25. Daß die continentia eine Gabe Gottes ist, ist ein hellenistisch-jüdischer und hellenistischer Gedanke (s. Sap. 821 und weitere Belege bei J. Weiß z. St. und H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten 1927, 34 ff.).

S. 31 Z. 1. Wie Michaelis auch Allo, W. Meyer, dagegen mit Recht H. Preisker, Ztschr. f. Syst. Theol. 6, 1929, 91 ff. S. auch Schlatter z. St.

S. 31 Z. 7. Die Wortgruppe ἐγκράτεια usw. begegnet im NT außer hier nur I 925 Gal 525 und als deutlich hellenistischer Tugendbegriff Apg 2425 Tit 18 2 Petr 18. S. W. Grundmann, ThWbch II, 338 ff., der mit Recht betont, daß der dualistisch-asketische Begriff der ἐγκράτεια in der vom Schöpfungsglauben beherrschten biblischen Religion keinen wirklichen Boden hat.

S. 31 Z. 19. Das Recht der jüdischen Frau, auf Ausstellung eines Scheidebriefs zu klagen, gilt aber nur in wenigen, streng begrenzten Fällen, s. Billerbeck I, 318; II, 23 f.

S. 31 Z. 35. Daß hier ein dinglicher Begriff der Heiligkeit zugrunde liegt, der die Berufung zur christlichen Gemeinde nicht einschließt (s. v. 16), ist nicht zu bestreiten; und auch das ist eindeutig, daß Paulus in v. 14 nur von den Kindern aus Mischehen redet, die trotz des nichtchristlichen Eltern-teils als durch den christlichen Elternanteil geheiligt hingestellt werden (richtig A. Oepke, ZNW 29, 1930, 83 ff.; Wendland und Allo z. St.; anders H. Windisch, ZNW 28, 1929, 121; Schlatter z. St.; J. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? 1938, 22 ff.; O. Cullmann, Die Tauflehre des NT, 1948, 20 f. 38 f. 47). Dagegen ist unklar, in welchem genaueren Sinn hier Paulus die Übertragung der Heiligkeit auf Kinder aus Mischehen meint.

J. Jeremias, a. a. O., nimmt mit Anderen an, daß Paulus die Vorstellung der Übertragung der Heiligkeit von den Eltern auf die Kinder aus dem jüdischen Proselytenrecht übernimmt, und er schließt daraus, daß Paulus die Folgerung „Nun aber sind eure Kinder rein“ nur auf Kinder bezogen wissen will, die nach dem Übertritt des christlichen Elternteils in die christliche Gemeinde geboren sind; die Taufe solcher „christlich geborener Kinder“ kenne also Paulus noch nicht, während er für die vor dem Übertritt der Eltern geborenen Kinder die Kindertaufe voraussetze. Gegen diese Annahme spricht aber einerseits, daß die Termini *ἅγια* und *ἀνάθαρτα* keineswegs aus dem Proselytenrecht zu stammen brauchen, vielmehr auf volkstümliche Vorstellungen zurückgehen können (G. Schrenk macht darauf aufmerksam, daß die Kinder der als *ἱεροὶ* bezeichneten Priester in der Kaiserzeit auch als *ἱεροὶ παῖδες* bezeichnet wurden, ThWbch III, 225). Und andererseits ist es äußerst unwahrscheinlich, daß die Korinther hätten verstehen können, daß Paulus in die Heiligkeit, die durch den Zusammenhang mit dem christlichen Elternteil verursacht ist, nur die nach der Taufe des christlichen Elternteils geborenen Kinder einbeziehen wolle, da er sich ganz allgemein ausdrückt. Auf die Übung der Kindertaufe, wenn auch nur in einem beschränkten Maße, erlaubt I 7¹⁴ also keinerlei Rückschluß (s. H. G. Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism* 1941, 175 ff., W. Meyer). Und erst recht erlaubt I 7¹⁴ nicht den Schluß, daß die Taufe von Kindern, die christlichen Eltern geboren wurden, im Erwachsenenalter ausgeschlossen sei (so O. Cullmann, a. a. O., 21), weil hier gar nicht allgemein von Kindern aus christlichen Ehen die Rede ist; auch das ist nicht richtig, daß die Heiligkeit der hier erwähnten Kinder die Zugehörigkeit zur Kirche Christi bezeichne, die freilich hier „nicht an den schon vorhandenen Glauben gebunden ist“ (Cullmann, 47), da man den dinglichen Charakter des hier und nur hier bei Paulus verwendeten Heiligkeitsbegriffes nicht bestreiten kann. Welche Konsequenzen die *ἀγιότης* dieser Kinder aus Mischehen für ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde hat, läßt der Text nicht erkennen; und die Deutung der Heiligkeit dieser Kinder „auf eine objektive Bestimmung zur Heiligkeit“, die die Taufe fordere, die sie erfüllt, hat keinerlei Anhaltspunkt im Text (gegen H. Schlier, *Theol. Lit. Ztg.* 72, 1947, 333).

S. 31 Z. 48. *ἡμᾶς* liest auch B⁴⁶; statt 78 ist zu lesen 1739 (s. z. S. 28 Z. 8).

S. 32 Z. 17. Allo betont mit Recht, daß die Formulierung des Spruches im Vergleich mit Gal 5⁶ 6¹⁵ Rm 2²⁵ beweist, daß die Frage der Beschneidung in Korinth zur Zeit des I Kor nicht aktuell gewesen sein kann.

S. 32 Z. 22. K. L. Schmidt, ThWbch III, 429 f. betont mit Recht, daß man in Übereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Paulus (s. 1²⁶) auch hier nicht eine neue Bedeutung „Stand, Beruf“ postulieren müsse, sondern mit dem Sinn von *κλήσις* = „(Zustand der) Berufung“ auskommt.

S. 32 Z. 26. Als Aufforderung zur Freiheit deuten *χρήσται* auch Schlatter, Moffatt, W. Meyer; K. H. Rengstorf, ThWbch II, 274.

S. 33 Z. 1. Die im Zusammenhang allein mögliche Deutung auf das Verbleiben im Sklavenstand vertritt schon pesch.

S. 33 Z. 4. Die formale Ähnlichkeit der stoischen Gedanken darf nicht über den tiefen sachlichen Unterschied hinwegtäuschen: der Stoiker wird frei durch seine eigene Überwindung der Welt und erreicht so die Vollmacht zur *αὐτοπραγία*; der Christ wird frei durch Gottes Tat in Christus und gehört nun diesem Herrn, weil er nur durch die neue *δουλεία* Christus gegenüber von der Sklaverei der Sünde gegenüber frei werden kann (vgl. K. H. Rengstorf, ThWbch II, 276 ff.; H. Schlier, ThWbch II, 488 ff.).

S. 33 Z. 6—13. Der Hinweis auf Rm 3^{25 f.} ist als irrtümlich zu streichen.

W. Elert, Theol. Lit. Ztg. 72, 1947, 265 ff. (bes. 266 Anm. 1) hat gezeigt, daß das Bild vom ἀπελευθερωσὶς κυρίου die Frage, aus welcher Sklaverei Christus befreit habe, nicht stellt, sondern den zivilrechtlichen Sklaven mit dem Zustand des *libertus* vergleicht, der an den Herrn, der ihn frei ließ, als an seinen *patronus* gebunden ist, wie entsprechend der zivilrechtlich Freie dem Sklaven verglichen wird, der seinem Herrn zum Gehorsam verpflichtet ist. Beide sind so Christus gegenüber zum Dienst verpflichtet. „Erst v. 23 faßt beide unter Erinnerung an 6, 20 unter der Formel des Erkauftseins wieder zusammen“. Paulus will ja nur die Gleichgültigkeit der zivilrechtlichen Stellung des Christen angesichts der gemeinsamen Dienstverpflichtung dem Christus gegenüber betonen. Elert hat auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Heranziehung der Vorstellung vom sakralen Sklavenfreikauf durch Deißmann falsch ist, da die Erlösung des Christen nicht durch einen Scheinkauf von seiten des Christus, sondern durch einen wirklichen Kauf durch Christus zustande kommt, da der Mensch ja eben vollständig zahlungsunfähig ist. In I 6²⁰ 7²³ ist aber die Art des Sklavenkaufs bei der Verwendung des Bildes vom Kauf völlig unwesentlich; Elert macht jedoch darauf aufmerksam, daß Paulus vielleicht an die *redemptio ab hostibus*, den Loskauf aus der durch Kriegsgefangenschaft bedingten Sklaverei gedacht hat.

S. 33 Z. 23, 28, 53. Zum Sinn von παρθένος in 7³⁶⁻³⁸ s. z. S. 37 Z. 4. Die Deutung von παρθένος in 7²⁵ auf unverheiratete Männer und Mädchen (Allo) ist unwahrscheinlich, weil dann in 7²⁸ παρθένος in seinem Sinn bereits wieder auf Mädchen eingeschränkt würde, und weil dieser Sprachgebrauch völlig ungewohnt wäre.

S. 33 Z. 42. Paulus gebraucht ἐνεστώς immer im Sinn von „gegenwärtig“ (Rm 3²⁸ I 3²² Gal 1⁴, vgl. 2 Th 2²), so daß kein Grund vorliegt, hier Paulus nicht von der „gegenwärtigen Bedrängnis“ reden zu lassen (so verstanden schon vulg und pesch; sprachliche Parallelen bei W. Grundmann, ThWbch I, 349 f.). Es ist von den Leiden die Rede, die die Christen schon jetzt zu erdulden haben.

S. 34 Z. 6. A. Fridrichsen, Kungl. Humanist. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1943, 26 f. hat wahrscheinlich gemacht, daß τὸ λοιπὸν hier zu übersetzen ist „also, mithin“: die Zeit ist kurz, also sollen die, welche Frauen haben, sein, als hätten sie keine usw.

S. 34 Z. 10. Die stoische ἀταραξία ist nur eine formale Parallele. Die Christen sollen nicht von den Weltdingen innerlich unberührt bleiben (vgl. Rm 12¹⁵!), wohl aber um die Nähe des Endes wissen und so mit dem baldigen Vergehen aller Dinge dieses Aeons rechnen und sich darum nicht von den Dingen dieser Welt beherrschen lassen. Daß diese Einstellung für Paulus nicht ausschließt, daß wir in der noch gegebenen kurzen Zeit unsere Aufgabe in dieser Welt mit ganzer Liebe erfüllen, zeigt Kol 3²³.

S. 34 Z. 11. Zu χρῆσθαι c. Acc. vgl. Bl.-Debr.⁷, Anhang zu § 152, 4.

S. 34 Z. 14. v. 32^a leitet (gegen Lietzmann) vielmehr den folgenden Abschnitt ein, und ἀμέριμος hat hier die Bedeutung „frei von sorgendem Planen“, wie v. 32^{b-34} zeigen (s. Schlatter).

S. 34 Z. 19. Die von B usw. gebotene Lesart bietet auch §¹⁵ (4. Jahrh.).

S. 35 Z. 1. Wie S A usw. liest auch §⁴⁶; statt α 78 lies 1739.

S. 35 Z. 42. Auf Vater und Tochter deuten noch Wendland, Schlatter, Allo, Kuß, R. Liechtenhan, Gottes Gebot im NT 1942, 101. Diese Deutung wird aber endgültig unmöglich durch den Nachweis, daß θέλημα besonders gerne gebraucht wurde für das Geschlechtsbegehren des Mannes (so auch Joh 1¹³, vgl. G. Schrenk, ThWbch III, 59 ff.); denn in dem hier sich bietenden

Zusammenhang kann dieser Begriff dann nur auf das Geschlechtsbegehren des $\tau\acute{\iota}\varsigma$ bezogen werden.

S. 36 Z. 14. G. Schrenk, ThWbch III, 61 Anm. 31 hat darauf hingewiesen, daß in den Evangelien $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\xi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ = „geheiratet werden“ von der Frau gesagt wird (Mk 12²⁵ Mt 22³⁰ Lk 17²⁷), und daß auch Methodius (Symposion III 14, S. 44²¹ Bonwetsch) $\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\xi\omega$ = heiraten gebraucht.

S. 36 Z. 21. Die Deutung auf *virgines subintroductae* wird neuestens mit ausführlicher Begründung vertreten z. B. von G. Delling, Paulus Stellung zu Frau und Ehe 1931, 86 ff.; M. S. Enslin, The Ethics of Paul 1930, 176 ff.; Moffatt z. St.; vgl. M. Goguel, La naissance du Christianisme 1946, 294.

S. 37 Z. 4. Lietzmann hat die Notwendigkeit, die Stelle auf das Verhältnis zwischen einem Mann und seiner $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ zu beziehen, völlig gesichert. Dagegen ist seine Deutung auf eine „geistliche Ehe“ sehr fraglich. Es wäre schwer zu verstehen, daß Paulus eine solche asketische Sitte gebilligt haben sollte, da er 7¹ ff. die Versuchlichkeit der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ und die Gefahr des $\pi\upsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ durchaus kennt und keine Neigung zu asketischen „Anstrengungen“ verrät. Dazu kommt, daß die Vertreter der Syneisaktensitte sich nie auf diese Stelle berufen haben. Und schließlich wäre das Aufkommen einer so extrem asketischen Sitte in einer erst wenige Jahre alten Christengemeinde höchst auffällig. Alle diese Gründe führen doch darauf, den Text auf das Verhältnis eines Mannes zu seiner Braut zu beziehen. Vielleicht hat ein Korinther bei Paulus angefragt, ob er seine Verlobung zur Ehe fortführen dürfe, und Paulus gestattet das als die „schlechtere“ Lösung. So mit Recht Belklin, Journ. of Bibl. Lit. 1935, 49 ff. (der darauf verweist, daß nach rabbinischem Recht eine Verlobung durch Scheidung gelöst werden muß) und G. Schrenk, ThWbch III, 60 f.

S. 37 Z. 18. Statt 69 lies 59.

S. 37 Z. 23. Die Auslassung von $\tau\omicron\nu\theta\epsilon\acute{o}\nu$ und $\acute{\omicron}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ in \mathfrak{P}^{46} Clem. Al. ist trotz ihres hohen Alters schwerlich Urtext, sondern formale Angleichung an v. 2.

S. 37 Z. 33. S. auch R. Bultmann, ThWbch I, 709 f.

S. 37 Z. 42. Schlatter will $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ auf das Schattenbild des Toten deuten; die Götterfiguren seien als verstorbene Menschen, als Gespenster gedacht, die unter den Menschen keinen Raum haben. Aber neben dem jüdischen Begriff $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\acute{o}\theta\upsilon\tau\omicron\nu$ kann $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ nichts anderes bedeuten als (nach jüdischem Sprachgebrauch) die mit den Götterbildern gleichgesetzten heidnischen Götter als wirklichkeitslose Wesen (s. Büchsel, ThWbch II, 374 f.). Paulus will sagen: es gibt nur angebliche, keine wirklichen Götter in der Welt.

S. 37 Z. 51. Vgl. andererseits auch Kol 1¹⁶, wo $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\theta\epsilon\acute{o}\nu$ von Christus steht. Die Aussage $\acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ handelt nicht von der Frage, ob außer den Dämonen auch der eine Gott existiert, denn der Gott der Christen existiert gar nicht $\acute{\epsilon}\nu \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$; sondern der für die Christen unwesentlichen Existenz innerweltlicher angeblicher Götter wird die für die Christen entscheidende Wirklichkeit des dem $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ gegenüberstehenden Gottes als Glaubensaussage entgegen gestellt. Über diese Glaubensaussage kann man nicht diskutieren, sondern sie nur bejahen oder ablehnen. Vgl. R. Bultmann, Theologie des NT, 1948, 224 f.

S. 38 Z. 15. Vgl. noch L. Batelaan, De sterken en zwakken in de Kerk van Korinthe, Diss. Amsterdam 1942 (beschreibt fälschlich die „Schwachen“ als Judenchristen).

S. 38 Z. 18. Obwohl Paulus in der Hauptsache von der Teilnahme an Opfermahlzeiten handelt, sind seine Ausführungen grundsätzlicher und umfassen auch die Frage, ob überhaupt Fleisch, bei dessen Schlachtung heid-

nische Opferzermonien vollzogen worden sind, gegessen werden darf (vgl. 10²⁵ und Exk. z. 10²¹). Batelaan, a. a. O. 6 ff. betont aber mit Recht, daß auch für die Heiden nicht einfach jedes Fleisch als Opferfleisch gilt (s. 10²⁸).

S. 38 Z. 19. *παρστήσει* wird von pesch ausdrücklich mit „nahebringen“ übersetzt.

S. 38 Z. 29. Die Lesart von A B auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 39 Z. 5. *σε* wird auch von \mathfrak{P}^{46} ausgelassen.

S. 39 Z. 18. Wie S B liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 39 Z. 29. Wie S A B liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 40 Z. 28. Es ist keineswegs sicher, daß die Brüder Jesu zu den Aposteln gerechnet sind, da sie hier einfach an *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι* angereiht sind (vgl. W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Symb. Bibl. Upsal. 1, 1943, 45 Anm. 13).

S. 41 Z. 14. *φωμῶσαις* auch in \mathfrak{P}^{46} . Die Sitte des Maulzubindens abgebildet bei G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina III, Abb. 15.

S. 41 Z. 22. Zu Philos Allegorese vgl. J. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, 1932, 463 ff.

S. 41 Z. 24. J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne 1939, 207 ff. weist den geringen Umfang und die geringe Bedeutung der Allegorese bei den Rabbinen nach (dort S. 228. 310 Beispiele für symbolische Deutung von Dt 25⁴).

S. 43 Z. 2. *οὐδεὶς* auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 43 Z. 11. Daß Paulus in 9¹⁵ ein *καύχημα* beansprucht und verteidigt, ist kein Widerspruch zu 1²⁹ 4⁷; denn Paulus beansprucht hier ja gar keinen Ruhm vor Gott (s. v. 16), sondern vor sich selbst und damit vor anderen Menschen, indem er sich durch seinen Verzicht als „geringer“ erweist als die andern Missionare und sich gerade dadurch auszeichnet (vgl. R. Bultmann, ThWbch III, 652).

S. 43 Z. 21. Es ist auch möglich, *εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι* als Vordersatz zusammenzunehmen, zu dem *τίς . . . μισθός* 18a der Nachsatz wäre (so Batelaan, a. a. O., 54; R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission 1946, 61 Anm. 4). Eine sichere Entscheidung ist schwerlich möglich. Auf alle Fälle heißt *ἄκων* hier nicht „widerwillig“, sondern „nicht aus freien Stücken“.

S. 43 Z. 27. D. Daube, Harv. Theol. Rev. 40, 1947, 109 ff. sucht zu zeigen, daß *κερδαίνω* im Sinne von „für einen Glauben gewinnen“ auf einen rabbinischen Missionsterminus zurückgeht.

S. 43 Z. 37. Lies 21²⁰⁻²⁶.

S. 43 Z. 40. Der Gedanke vom „neuen Gesetz“ ist Paulus fremd; die Formulierung *ἐννομος Χριστοῦ* ist durch den Parallelismus verursacht und besagt nur „Christus gegenüber zum Gehorsam verpflichtet“.

S. 43 Z. 45. *ἀσθενής* auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 43 Z. 50. Die Übersetzung „Mitarbeiter am Evangelium“ (E. Molland, Der paulinische Begriff Euangelion 1934, 53 f.; ähnlich R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum 1939, 385 f.) ist unmöglich; *συν-κοινωνός* heißt niemals „aktiver Teilnehmer“.

S. 44 Z. 30. Daß das Volk unter der Wolke war, steht noch nicht Ex 13²², wohl aber Ps 105³⁹; und im Midrasch ist davon die Rede, daß das Volk von der Wolkensäule eingehüllt worden sei; ebenso hat der Midrasch das Stehen des Meereswassers rechts und links dahin gedeutet, daß das Meer wie ein Tunnel wurde (s. Billerbeck III, 405 f.). J. Jeremias, ZNW 28, 1929, 312 ff. hält die Vorstellung von der Taufe des israelitischen Volkes unter der Wolke und im Meer für einen Schriftbeweis der Rabbinen, der die Übung der Proselytentaufe durch die Annahme der Taufe der Wüstengeneration exe-

getisch begründen solle; Paulus habe zufällig allein diesen älteren Schriftbeweis überliefert. Gegen diese Annahme spricht aber, daß die rabbinische Tradition, die gerade um einen solchen Schriftbeweis in Verlegenheit war, daran keine Erinnerung erhalten hat, so daß viel eher Paulus im Anschluß an die genannten Weiterbildungen des Midrasch diesen Schriftbeweis für die christliche Taufe selber geschaffen haben wird (so auch M. Goguel, *L'Église primitive*, 1947, 304). P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Acta Sem. Neot. Upsal. X, 1942, 135 ff.) dagegen deutet wohl mit Recht das Sein unter der Wolke als Beschreibung der göttlichen Gegenwart, der bei der Taufe die Begabung mit dem göttlichen Geist entspricht; dagegen hat Paulus schwerlich in dem Durchzug durch das Rote Meer einen Hinweis auf die Todestaufe gesehen, da nicht bewiesen ist, daß das Rote Meer als Todesmeer gedeutet worden ist. Ob Paulus besonderen Traditionen folgte, als er gerade das Sein unter der Wolke und den Zug durchs Rote Meer als Hinweis auf die Taufe der Väter und damit als τύπος für die christliche Taufe deutete, ist noch immer unbekannt.

S. 45 Z. 8. Paulus überträgt also hier wie auch sonst Prädikate, die das hellenistische Judentum der präexistenten σοφία zuschrieb, auf den präexistenten Christus (s. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* 1939, 111 ff.). Schlatter wird aber Recht haben, daß Paulus nicht Christus als Stein vorstellte, sondern daß der Fels nach Paulus darum „geistlich“ war, „weil Christus aus dem Stein durch seine allmächtige Gnade das Wasser herauskommen ließ“. Dieselbe hermeneutische Methode, die Paulus hier anwendet, zeigt auch die Damaskusschrift (64 ed. Schechter, 86 ed. Charles): *הַבְּאֵר הַחַיִּים הַתּוֹרָה* = „der Brunnen (in Nu 21 18) ist die Thora“ (vgl. B. Reicke, *Symb. Bibl. Upsal.* 6, 1946, 12).

S. 45 Z. 16. Noch älter ist wohl Ps.-Philo, *Antiquitates Biblicae* 107: „er ließ für sie einen Brunnen entstehen, der ihnen nachfolgte“, vgl. 11 15.

S. 45 Z. 32. *ἐβαπτίσαντο* auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 45 Z. 33. Zum Alter und zur Konstruktion von *εὐδοκέω* vgl. jetzt G. Schrenk, *ThWbch* II, 736 ff.

S. 46 Z. 12. Zur Frage nach der Rolle der ethischen Forderungen in den Mysterien s. J. Leipoldt, *Der Sieg des Christentums über die Religionen der alten Welt*, *Theol. Abh. f. Ihmels* 1928, 49 ff.; H. Preisker, *Ntl. Zeitgeschichte* 1937, 123 f.

S. 47 Z. 14. *ἐπιθυμητὰς κακῶν* (Nu 11 4. 34 ist nur von *ἐπιθυμεῖν* die Rede) soll im Zusammenhang mit dem Zitat aus Ex 32 6 (Essen vom Opfer beim goldenen Kalb) vielleicht vor dem Essen von Götzenopferfleisch als einem Götzendienst (*εἰδωλολάτραι* v. 7) warnen; dann deutet Paulus hier schon vorausweisend an, daß das Essen von Götzenopferfleisch doch auch für die Christen noch Götzendienst sein kann (in scheinbarem Widerspruch zu 8 4. 8).

S. 47 Z. 18. *τὸν Χριστόν* auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 47 Z. 50. Die allgemeine Formulierung von v. 13 läßt es als ungewiß erscheinen, ob man diesen Satz auf die spezielle Frage der Teilnahme an den Opfermahlzeiten und auf den Verkehr mit den Heiden beziehen soll (so zuletzt Batelaan, a. a. O., 67 f.). Dagegen zeigt diese tröstende Feststellung auf alle Fälle, daß Paulus nicht nur mit der Versuchlichkeit, sondern auch mit der Gefahr des Verworfenwerdens des Christen rechnet, aber ebenso die Möglichkeit des völligen „Stehenbleibens“ für gegeben hält; der Christ lebt noch in dem gegenwärtigen bösen Aeon mit seiner Versuchung, aber er kann und soll sich darin als δόκιμος erweisen.

S. 48 Z. 21 u. 25. Die Annahme, daß nach Paulus der Christ „im Wein das Blut, im Brot den Leib des Herrn genießt“ (wie Lietzmann besonders auch H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA im NT* 1933, 34 ff.), ist falsch. 10 17 ist gesagt, daß das Essen des einen Brotes beim Herrenmahl die

Anteilhabe am Leib Christi schafft; und 11²⁶⁻²⁹ ist ebenso nur vom Essen des Brotes und vom Trinken des Kelches die Rede. Dazu kommt, daß 10²⁰ nicht vom Essen der Dämonen, sondern vom Anteilerhalten an den Dämonen die Rede ist, und daß 10⁴ Christus nicht das Objekt, sondern der Spender des geistlichen Trankes ist. Auch gebraucht Paulus $\sigma\omega\mu\alpha$ τοῦ Χριστοῦ ausnahmslos vom „mystischen“ Leib Christi, der Gemeinde, und sagt $\sigma\omega\mu\alpha$ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, wo er den irdischen Leib Christi meint (Kol 1²²). $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ τοῦ $\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ Χριστοῦ 10¹⁶ besagt darum, daß der gemeinsame Genuß des einen Brotes beim Herrenmahl die Christen immer von neuem als Glieder des Leibes Christi bestätigt, zu denen sie durch die Taufe einst geworden waren (I 12¹³). Und ganz entsprechend besagt $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, daß der Christ durch den Genuß des Weines im Kelch Anteil erhält an dem Tod Christi, der nach Rm 3²⁵ 5⁹ dem Menschen die Rechtfertigung und Veröhnung Gottes vermittelt. Die Teilnahme am Herrenmahl, nicht aber der Genuß der Elemente, macht den Christen zum realen Teilhaber am Leib Christi und an der Wirkung seines Todes für seine Gemeinde (vgl. dazu besonders H. v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, 26 ff.; A. Fridrichsen, Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1937, 337 ff., bes. 353 f.; S. Hanson, The Unity of the Church in the New Testament, Acta Sem. Neot. Upsal. 14, 1946, 86 ff.; M. Goguel, L'Eglise primitive 1947, 350 ff.; E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, Ev. Theol. 1947/48, 263 ff.; s. auch Batelaan, a. a. O., 70 ff. und Schlatter z. St.). — Unmöglich ist der Versuch von K. Stürmer, Das Abendmahl bei Paulus, Ev. Theol. 1947/48, 50 ff., um der Parallelität von $\sigma\omega\mu\alpha$ und αἷμα willen auch die Teilhabe am $\sigma\omega\mu\alpha$ als Teilhabe an der Wirkung des Todes Christi zu verstehen; dagegen mit Recht E. Käsemann, a. a. O., der mit guten Gründen 10¹⁶ für Gemeindeüberlieferung und 10¹⁷ für spezifisch paulinische Abendmahlsdeutung hält. Und wenn G. V. Jourdan, KOINONIA in I Corinthians 10¹⁶, Journ. of Bibl. Lit. 67, 1948, 111 ff. $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ in 1¹⁶ nicht als „Teilhabe“, sondern als Bezeichnung der ganzen Beziehung der Gläubigen zu Christus verstehen will, so ist das nicht nur unbewiesen, sondern auch im Zusammenhang völlig unklar.

S. 48 Z. 50. Wie S A liest auch \P^{46} . Der kürzere Text ist doch wohl der ursprünglichere und die 2. Frage um des besseren Anschlusses an v. 20 willen eingeschoben.

S. 49 Z. 12. τὰ ἔθνη liest auch \P^{46} .

S. 49 Z. 18. F. Dölger, Der Kelch der Dämonen, Antike und Christentum 4, 1934, 266 ff. hat gezeigt, daß das Opfer durch die Weihung und der Becher durch die ausgegossene Spende Eigentum des Gottes wird, dem man opfert; trinken infolgedessen die Gottheit und der Mensch aus demselben Becher, so zeigt sich darin die volle Tischgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Wenn Paulus hier für die Christen, also auch für die Starken in Korinth, in der Teilnahme an Opfermahlzeiten eine reale Gefahr sieht, so liegt darin kein Widerspruch zu 8.4.8. Das Essen an sich bleibt gleichgültig (vgl. 10²⁵); wer aber bewußt den ihm durch Gott geschenkten Schutz gegen die Dämonen ausnützen will, wer dadurch aus der immer neuen gehorsamen Bindung an den $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ heraustritt, der verfällt von neuem der an sich durchaus existierenden Macht der Dämonen. Darum ist nicht das Essen oder Nichtessen wesentlich, wohl aber die Haltung, die ich vor Gott zu diesem Handeln einnehme (vgl. dazu grundlegend H. v. Soden, Sakrament und Ethik, 17 ff. 31 ff.).

S. 49 Z. 35. Abbildung des Papyrus bei J. Leipoldt, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 9—11, 1926, Nr. 16.

S. 49 Z. 43. Vgl. auch die Tatsache, daß in einem Sarapistempel nach einer Inschrift von ca. 200 v. Chr. eingerichtet wurden ἑδρανὰ τε κλισοὶ τε θεοκλήτους ἐπὶ βατράς (I G XI, 4, 1299 Z. 65, abgedruckt bei O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapistreligion 1919, 32).

S. 50 Z. 35. Gegen dieses Verständnis des Abendmahls bei Paulus s. z. S. 48 Z. 21 u. 25. Von einem Fahren des Dämons in die Teilnehmer am Götzenfest redet 11²⁰ f. deutlich gerade nicht.

S. 51 Z. 18. Severian jetzt bei Staab, Pauluskommentare, 259²⁰ ff.

S. 51 Z. 31. Eine lateinische Bauinschrift des macellum in Korinth ist neuerdings ausgegraben worden; über die Lage des Gebäudes ist man sich aber noch nicht im klaren (s. H. C. Cadbury, Journ. of Bibl. Lit. 53, 1934, 134 ff.).

S. 51 Z. 38. An den genannten Talmudstellen ist von einem „Segen“ nicht die Rede; die Vermutung, daß die Korinther Ps 23₁ als Tischseggen gebraucht hätten (so auch W. Meyer), ist darum unbegründet. Auch in Tos Ber 4₁ (von Schlatter z. St. angeführt) wird Ps 23₁ nur als Begründung für die Pflicht des Sprechens eines Segens vor dem Essen zitiert.

S. 52 Z. 2. R. Bultmann, Theologie des NT, 1948, 215 f. will v. 29 b. 30 nicht als Einwurf eines Gegners verstehen; Paulus wolle vielmehr sagen: „wenn ich um meines Gewissens willen verzichten würde, hätte ich mich dem Urteil eines Andern unterstellt und meine Freiheit preisgegeben; denn man kann mich dafür nicht tadeln, wenn ich mit Dank etwas an sich Erlaubtes genieße“. Aber diese Auslegung ist darum unwahrscheinlich, weil es nach dem Zusammenhang ja gar nicht zur Diskussion stehen kann, daß der „starke“ Christ aus Rücksicht auf sein eigenes Gewissen auf den Genuß des Götzenopferfleisches verzichtet, so daß er sich gegen diese Möglichkeit auch nicht verteidigen muß.

S. 53 Z. 3. Paulus stellt also an Stelle einer Haltung, die Gott gegenüber auftrumpfen und sich auf die ἐξουσία berufen möchte (10²² f.), den Christen den Gehorsam gegenüber dem Herrn Christus vor Augen, der für die Korinther anschaulich wird in dem Verhalten des an den Herrn im Gehorsam gebundenen Apostels (der Gedanke des Vorbildes darf aber nicht ausgeschaltet werden, gegen W. Michaelis, ThWbch IV, 671 f.).

S. 53 Z. 13. κεφαλή bezeichnet hier das seinsmäßige Höhergestelltsein einer Person über eine andere. Dieser Sprachgebrauch kann sich an den profanen Sinn von κεφαλή = das Hervorragende, Überlegene, Bestimmende und an den Sprachgebrauch der LXX, in der κεφαλή das Haupt einer Gemeinschaft bezeichnet, anschließen. Paulus setzt hier also deutlich eine schöpfungsmäßige Unterlegenheit der Frau dem Mann gegenüber voraus, die sich im κεφαλή—Sein des Mannes der Frau gegenüber manifestiert (s. H. Schlier, ThWbch III, 672 ff.).

S. 53 Z. 17 u. 27. Es ist nicht richtig, daß das Unverhülltsein der Frau beim Gebet von Paulus als Gleichstellung mit der Dirne angesehen wird, weil die Frau in der Öffentlichkeit mit verhülltem Kopf erscheinen solle. Vielmehr trugen die griechischen Frauen je nach der Mode eine Kopfbedeckung oder nicht; auch bei religiösen Zeremonien werden oft Frauen ohne Kopfbedeckung dargestellt (vgl. z. B. J. Leipoldt, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 9—11, 1926, Nr. 56. 105. 168. 172. 184. 188). Dagegen war im Orient und bei den orientalischen Kulte, die in Griechenland eindringen, das Bedecken der weiblichen Haare durch ein Kopftuch üblich (s. Leipoldt, a. a. O., Nr. 154. 161; F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos 1926, Pl. 35; Apuleius, Met. XI, 10); und für die Jüdinnen ist die Forderung, das Haupthaar außerhalb des Hauses zu verhüllen, durch literarische und archäologische Zeugnisse gesichert

(s. Billerbeck III, 427 ff. und die Gemälde der Synagoge in Dura-Europos bei Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura Europos* 1939, pl. XLIX, LII, LIII. Vgl. zur ganzen Frage weitere Belege bei G. Delling, *Die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe* 1931, 98 ff. u. A. Oepke, *ThWbch* III, 536 f.). Paulus kämpft also nicht gegen eine Emanzipationsbewegung unter den korinthischen Frauen, die sich möglichst männlich zu kleiden suchten (so z. B. Schlatter, W. Meyer), sondern für die Einführung einer orientalisch-jüdischen Sitte in die korinthische Gemeinde, gegen die sich der Widerstand der lokalen Sitte richtet, und die Paulus nur schwer überhaupt begründen kann.

S. 54 Z. 4. v. s. 9 zeigen, daß für Paulus die Schöpfungsreihenfolge die größere Entfernung der Frau von Gott verursacht; der Mann würde nach der Argumentation des Paulus seine direkte Abhängigkeit von Gott durch Tragen einer Kopfbedeckung verleugnen. Daß das Tragen einer Kopfbedeckung eine Abhängigkeit ausdrückt, ist freilich sonst nicht belegt.

S. 54 Z. 15. In einer späten talmudischen Erzählung (*Schabbat* 156 b, s. W. Foerster, *ZNW* 30, 1931, 185 f.) wird ein Rabbi zum Dieb, als ihm das Kopftuch vom Haupt gleitet; da ist das Kopftuch deutlich ein magischer Schutz gegen den „bösen Trieb“ (die Stelle kann unmöglich auf die Kopfbedeckung als „Unterordnung unter Gott“ gedeutet werden, so W. Foerster, *ThWbch* II, 571 Anm. 72). Damit ist, wenn nicht die apotropäische, so doch die magisch beschützende Wirkung einer Kopfbedeckung deutlich belegt.

S. 54 Z. 20. Den Erklärungsversuch Kittels hat, wohl unabhängig von ihm, auch Ginsburger, *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 1932, 245 ff. vorgetragen. Dieser Versuch ist aber darum unmöglich, weil er Paulus zumutet, ein aramäisches Wort irrtümlicherweise durch ein griechisches Wort wiedergegeben zu haben, das nun einmal keine Kopfbedeckung bezeichnen kann, und weil es unmöglich ist, daß die griechischen Leser das hätten verstehen sollen.

S. 54 Z. 23. Diese Erklärung neuestens bei G. Harder, *Paulus und das Gebet* 1936, 153 f.; W. Foerster, *ThWbch* II, 570 f.; Spicq, *Rev. Bibl.* 1939, 557 ff.; Moffatt, *Allo*, W. Meyer z. St. Schlatter faßt *ἐξουσία* als „Zeichen der eigenen Macht der Frau“; das ist aber ebensowenig belegt, und bei diesem Sinn ist erst recht *διὰ τοῦ ἀγγέλου* unklar.

S. 55 Z. 9. Es besteht aber keine Notwendigkeit, nur an die Lüsterheit der Dämonen zu denken; es könnte auch ganz allgemein an die Schädigung der schwächeren Frauen durch die Dämonen beim Eindringen in die Geisterwelt gedacht sein (so M. Dibelius, *Von Stellung und Dienst der Frau im NT*, „*Die Theologin*“ 1942, 33 ff.).

S. 55 Z. 15. Schlatter vermutet mit guten Gründen in v. 11 ein Sprichwort, weil *GenR* 8, 8 zu *Gen* 128 steht: „Nicht ist der Mann ohne die Frau und nicht die Frau ohne den Mann und beide nicht ohne die Schekhinā (= Gott)“. Paulus gibt hier die eigentlich christliche Beurteilung der Frage nach dem schöpfungsmäßigen Verhältnis von Mann und Frau wieder. Wenn er, ohne einen Widerspruch zu bemerken, in v. 3–10 die schöpfungsmäßige Abhängigkeit und damit die religiöse Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann vertritt, so denkt er wohl an das, was für den vergehenden Aeon gültig ist, ohne aber die Gestaltung des Lebens in diesem vergehenden Aeon von der erfahrenen Wirklichkeit des in Christus hereingebrochenen kommenden Aeons her völlig durchzuführen. Daraus erklärt sich, daß Paulus in 113–10 die christliche Klarheit von *Gal* 328 nicht erreicht.

S. 55 Z. 22. *ἀντί* heißt hier nicht „statt“, sondern „als, für“ (Belege für diesen Sprachgebrauch bei Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon* 1930, 153 s. v. *ἀντί* A III, 2); nur so wird der Zusammenhang klar: im Natur-

zustand dient das lange Haar der Frau als Hülle, in den zivilisierten Verhältnissen Griechenlands muß ein Kopftuch diese natürliche Hülle ersetzen.

S. 55 Z. 29. Vgl. auch H. Almquist, Plutarch u. das NT 1946, 99.

S. 55 Z. 45. A. Fridrichsen, Horae Soederblomianae I, 1944, 28 ff. hat wahrscheinlich gemacht, daß die Lesart παραγγέλλω οὐκ ἐπαίνῳ die ursprüngliche ist: „Ich ordne das Folgende an, indem ich mißbillige, daß . . .“. τοῦτο bezieht sich also auf die ganzen Anweisungen v. 17–34, und οὐκ ἐπαίνῳ ist häufig belegte Bezeichnung für „tadeln“.

S. 56 Z. 14. v. 19 ist weder ironisch noch resigniert gemeint, sondern beschreibt eine göttliche, eschatologische Notwendigkeit (vgl. I 15 25. 53 II 5 10 u. W. Grundmann, ThWbch II, 23 ff.): das Auftreten von Spaltungen dient der klaren Scheidung beim Gericht (vgl. 3 13).

S. 57 Z. 32. Paulus meint mit παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου zweifellos nicht das ihm in der Damaskusoffenbarung eröffnete Verständnis der Abendmahls-erzählung, sondern die Überlieferung des Abendmahlsberichts, die in letzter Instanz auf den Herrn zurückgeht. Wenn hier ἀπὸ steht statt παρά, so soll dadurch vielleicht betont werden, daß der κύριος nicht als Gewährsmann in der Traditionskette, sondern als Urheber der Tradition zu betrachten ist (so Schlatter, Bachmann-Stauffer, bes. Allo, der nachweist, daß ἀπὸ in keiner Weise den direkten Vorgänger in der Traditionskette bezeichnen müsse). Die Korrespondenz von παρέλαβον und ὃ καὶ παρέδωκα beweist, daß Paulus jedenfalls nach seinem eigenen Bewußtsein die empfangene Tradition unverändert weitergibt. Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu 1935, 72 ff.

S. 57 Z. 35. Β⁴⁶ liest ὑπὲρ ὑμῶν ohne τὸ und wie S A B ohne weitere Zusätze. παρεδίδото kann den Verrat des Judas bezeichnen oder vielleicht eher die Hingabe Jesu in den Tod durch Gott (vgl. Rm 4 25 8 32 u. Schlatter z. St., Lohmeyer, Th. Rdsch. N. F. 9, 1937, 184, etwas anders K. L. Schmidt, Judaica 1, 1945, 17).

S. 57 Z. 41. Die weit verbreitete Anschauung, daß der ursprüngliche Text des Lukas nur 22 15–19 a umfaßt habe, und daß man 22 19 b. 20 aus 1 Kor „in die anscheinend lückenhafte Erzählung des dritten Evangelisten einsetzte“ (so zuletzt etwa J. Jeremias, Abendmahlsworte, 42 ff. und früher die dort S. 44 Anm. 2 Genannten, ferner J. Behm, ThWbch III, 731), ist sehr unwahrscheinlich. Die Varianten des „westlichen“ Textes in Lk 22 15–20 sind vielmehr verschiedenartige Versuche, den doppelten Text Lk 22 15–18 u. 19. 20 durch Umstellung oder Streichung zu be-seitigen; auch stimmt der „kanonische“ Text Lk 22 15–20 mit 1 Kor 11 23 f. durch-aus nicht wörtlich überein. Lk vertritt also eine mit Paulus verwandte, aber von ihm literarisch unabhängige Überlieferung und scheidet auf alle Fälle als selb-ständiger Zeuge für das älteste Abendmahl aus (so mit Recht neuestens z. B. E. Loh-meyer, Th. Rdsch. N. F. 9, 1937, 178 ff.; J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündi-gung nach der Apg 1939, 159 ff.; E. Schweizer, Th. Ztschr. 2, 1946, 85 ff.; M. Goguel, L'Église primitive 1947, 344 Anm. 5). A. Ehrhardt, Sakrament und Leiden, Ev. Theol. 1947/48, 99 ff. hält die Zusätze ἀναξίως und τοῦ κυρίου für markionitische Fälschung, die den ursprünglichen Sinn des Verses verdirbt; es sei zu übersetzen: „Wer ißt und trinkt, ißt und trinkt für sich Verurteilung, indem er für seine Person keine Ausnahme macht“; die Verurteilung, die der Teilnehmer am Herrenmahl sich zu-zieht, ist die Teilnahme an der Verwerfung Christi durch die Welt, von der sich dieser Abendmahlsgast gerade nicht absondert. Aber διακρίνω heißt (trotz 4 7) weder 11 29 noch 11 31 „absondern“, und das absolute σῶμα heißt bei Paulus nie-mals „sich selbst“. v. 29 ist trotz Ehrhardt Wiederholung von v. 27, indem ἀναξίως in v. 29 durch μὴ διακρίνων τὸ σῶμα aufgenommen wird. Vollends unmöglich ist die Deutung von v. 30 als Trostwort an die Kranken und Hinterbliebenen in Korinth, weil v. 30 zu deutlich einen den Korinthern befremdlichen Tatbestand herausstellt.

Auch E. Käsemann, *Ev. Theol.* 1947/48, 263 ff. bezieht $\kappa\rho\iota\mu\alpha \ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\ \epsilon\sigma\theta\iota\alpha\iota$ darauf, daß jeder Teilnehmer am Herrenmahl es mit dem Gericht des im Herrenmahl gegenwärtigen Weltrichters zu tun habe, wobei der „Leib“ dann nicht unterschieden wird, wenn der Teilnehmer am Herrenmahl sich nicht zur Selbstverurteilung 11:31 führen läßt; aber dabei kommt die Tatsache nicht zu ihrem Recht, daß $\mu\eta \ \delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\upsilon\omega\upsilon\tau\omega\ \tau\omicron \ \sigma\omicron\mu\alpha$ den ganzen Hauptsatz v. 29 modifiziert: das $\kappa\rho\iota\mu\alpha \ \epsilon\sigma\theta\iota\alpha\iota$ findet gerade nur im Falle des $\mu\eta \ \delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\upsilon\epsilon\iota\upsilon\tau\omega\ \tau\omicron \ \sigma\omicron\mu\alpha$ statt; richtig wird aber $\alpha\nu\alpha\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ im rechtlichen Sinn mit „unangemessen“ wiedergegeben.

S. 58 Z. 6. Zu $\alpha\nu\alpha\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ weitere Belege bei Jeremias, Abendmahlsworte, 58 f., der mit Recht betont, daß der Wortlaut dieses Befehls nicht aus der palästinischen Überlieferung stammen kann.

S. 58 Z. 9. Die von Lietzmann in seinem Buch „Messe und Herrenmahl“ vertretene Anschauung, daß das Herrenmahl des Paulus auf das letzte Mahl Jesu zurückgehe, die Mahlsitte der Urgemeinde aber nicht, läßt sich nicht halten; vgl. zuletzt den Nachweis von E. Gaugler, *Das Abendmahl im NT* 1943, 30 ff. u. E. Schweizer, *Th. Ztschr.* 2, 1946, 81 ff., daß schon beim letzten Mahl Jesu die Anteilgabe an der Wirkung des Todes Jesu und die freudige Aussicht auf das eschatologische Messiasmahl verbunden waren.

S. 58 Z. 11. S. z. S. 57 Z. 32.

S. 58 Z. 15. Die reiche neuere Literatur zur Abendmahlsfrage verzeichnen E. Lohmeyer, *Th. Rdsch.* 1937, 168 ff. 195 ff. 273 ff., 1938, 81 ff. und die genannten Arbeiten von Gewieß, Gaugler, Schweizer.

S. 58 Z. 33. Paulus weiß nichts vom Genießen des Leibes und Blutes des Herrn. Eine Teilnahme am Herrenmahl, die vergißt, daß es sich um ein Gemeinschaftsmahl in Gegenwart des auferstandenen Herrn handelt, verschuldigt sich gegen den in seinem Leib, der zum Herrenmahl versammelten Gemeinde, anwesenden Herrn und gegen seinen Tod und wird darum vom Herrn bestraft werden (v. 31).

S. 59 Z. 3. Zu $\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\upsilon\omega\upsilon\tau\omega$ ist nicht zu ergänzen „von profaner Speise“; sondern $\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\upsilon\omega$ heißt hier „auszeichnen“ (s. *ThWbch* III, 948), und Paulus will sagen: Wer am Herrenmahl teilnimmt, ohne den Leib des Herrn, der sich beim Herrenmahl konstituiert, d. h. die Gemeinde, als solchen zu erkennen, der zieht sich das v. 31 angedrohte Gericht zu. So richtig zuletzt Moffatt; O. Cullmann, *Hommage et Reconnaissance à K. Barth* 1946, 38 (etwas anders Schlatter: Wer den Leib nicht unterscheidet, „löscht den Unterschied aus, der den Leib Jesu von unserm Leib und sein Sterben von unserm Sterben trennt. Jesu Leib gilt ihm nicht mehr als irgend ein Leib und sein Tod bedeutet nicht mehr als unser Sterben“. Das liegt aber im Zusammenhang nicht nahe).

S. 59 Z. 5. Nicht die unwürdig genossene Speise wird zum schädigenden Genußmittel, sondern die unwürdige Teilnahme am Herrenmahl zieht die Strafe des Herrn nach sich, die sich in Krankheit oder Tod vor der Parusie äußert.

S. 60 Z. 18. Zum Wesen des Enthusiasmus s. Schrenk, *Geist und Enthusiasmus*, Festgabe f. K. Heim 1934, 1 ff. Der Versuch Schlatters zu bestreiten, daß Paulus hier und im Folgenden gegen die Überschätzung des Enthusiasmus kämpfe, ist unmöglich.

S. 61 Z. 4. Die Angabe muß lauten: $\epsilon\tau\iota \ G \ \mu\iota\upsilon \ \lambda\alpha\tau\tau \ \rho\epsilon$ oder $\epsilon\tau\epsilon \ K \ \lambda\alpha\tau\tau$.

S. 61 Z. 12. $\alpha\nu\alpha\gamma\iota\sigma\mu\alpha$ in der Bedeutung „Fluchverfallenes“ ist nur jüdischer Sprachgebrauch (J. Behm, *ThWbch* I, 356). Das beweist aber nicht, daß hier auf jüdische Ablehnung Jesu in der Synagoge angespielt sei (Schlatter); und auch die Annahme ist unwahrscheinlich, daß Paulus hier anspiele auf die Verleugnung Jesu durch ungetreue Christen vor dem Synagogegericht (A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif* 1925,

125) oder bei Verfolgungen vor römischen Behörden (O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse 1943, 23 f.), in welchen Fällen die ungetreuen Christen sich später unter Hinweis auf die Wirkung des Heiligen Geistes entschuldigt hätten, der ihnen die Abschwörung Jesu eingegeben habe. Es kann im Zusammenhang von 11^{17 ff.} und 12^{4 ff.} vielmehr nur von einem gottesdienstlichen Geschehen die Rede sein, und die Verfluchung Jesu in der Ekstase, mag sie vorgekommen sein oder nur als möglich angenommen werden, soll im Sinn des Paulus beweisen, daß nicht die ekstatische Äußerung an sich, sondern ihr Inhalt über die Frage entscheidet, ob hier der Heilige Geist wirksam ist oder nicht (vgl. E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten 1946, 43).

S. 61 Z. 14. ἀνάθεμα Ἰησοῦν liest auch \mathfrak{B}^{46} , aber dann κύριος Ἰησοῦς.

S. 61 Z. 21. διαίρεσεις heißt „Austeilungen, Zuteilungen“, vgl. v. 11, nicht „Unterschiede“ (s. H. Schlier, ThWbch I, 184).

S. 61 Z. 29 f. καὶ ὁ αὐτὸς θεός auch in \mathfrak{B}^{46} .

S. 61 Z. 40. H. v. Soden (nach E. Schweizer, Das Leben des Herrn . . ., 48 f. Anm. 17) will πίστις als die Antwort auf die Verkündigung von Weisheit und Erkenntnis verstehen (ähnlich Schlatter nach II 87); aber ist es wahrscheinlich, daß Paulus nur einem Teil der Gemeinde πίστις in diesem Sinn zuschreiben will?

S. 61 Z. 42. \mathfrak{B}^{46} hat nur ἐν τῷ πνεύματι, wohl durch Versehen.

S. 62 Z. 16. Vgl. auch A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi 1937, 130 ff. Die genannten stoischen Belege zeigen, daß bei den Stoikern das Bild bereits auf die Pflicht des Menschen als Glied einer Gemeinschaft zum Dienst am Ganzen angewandt worden war.

S. 63 Z. 4. H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief 1930, hat bestritten, daß Paulus hier einfach „Christus“ für „Leib“ (v. 11) und „Leib Christi“ (v. 27) einsetze; man müsse vielmehr οὕτως καὶ ὁ Χριστός übersetzen: „So steht es auch dort, wo Christus ist“; der Leib gehört Christus, die Gemeinde wird nur mit einem Leib verglichen (so dann auch W. Straub, Die Bildersprache des Apostels Paulus 1937, 164). Aber Paulus kennt zweifellos die Vorstellung, daß die Gemeinde als der Leib Christi Christus repräsentiert (1¹³, s. z. d. St.), und εἰς ἐν σῶμα 12¹³ nimmt zweifellos das ἐν σῶμα = ὁ Χριστός auf, das es begründet. Es ist daher zu übersetzen: „so ist auch der Christus“ = die Vielheit der Glieder, die einen Leib bilden, gilt auch für den Christus (s. Allo, W. Meyer, ferner Wikenhauser, Kirche, 92. 100; Käsemann, Leib, 159 ff.; Percy, Leib Christi, 4 f.; bes. Hanson, Unity, 76; s. die genauen Titel z. S. 5 Z. 5).

S. 63 Z. 10. βαπτίζεν εἰς gibt wohl das Ziel der Handlung an, besagt aber in Verbindung mit einem persönlichen Objekt (εἰς Χριστόν Gal 3²⁷ Rm 6³, εἰς Μωϋσῆν 1 Kor 10²), daß die Handlung des Eintauchens den Getauften in Beziehung bringt zu der erwähnten Person: Die Christen sind durch die Taufe dem einen Leib eingegliedert worden. Der Leib = Leib Christi = Christus entsteht also nicht durch den Zusammenschluß der Christen, sondern die Christen werden in den bestehenden Leib eingegliedert (so richtig Percy, a. a. O., 15 ff.).

S. 63 Z. 22. Es ist nicht richtig, daß Paulus mit dem Gleichnis v. 12 in 13 „eine an sich davon ganz unabhängige mystische Gedankenreihe verbindet“; auch die Annahme besteht zu Unrecht, daß, der Gedanke von der Gemeinde als einem Organismus nur eine „Hilfslinie“ innerhalb der paulinischen Vorstellung vom Leib Christi als einer eschatologischen Heilsordnung ist (so R. Bultmann, Glauben und Verstehen 1933, 166 f.; Käsemann, a. a. O. 160 ff. 170 f.). Gewiß versteht Paulus die Gemeinde als die eschatologische Gesamt-

persönlichkeit, die durch den Christus als das Haupt bestimmt ist und erst durch den Zusammenhang mit dem Christus ihre Existenz als „Leib Christi“ hat (vgl. Gal 3²⁸ πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Aber weil diese eschatologische Wirklichkeit des Leibes Christi aus vielen Einzelnen besteht, entspricht sie zugleich einem Organismus, der sein Leben nur durch das gemeinsame Wirken seiner Glieder hat (s. N. A. Dahl, Das Volk Gottes 1941, 224 ff. u. S. Hanson, a. a. O., 75 ff.). Wenn Paulus also in 12¹² für die 2. Hälfte einsetzt „so auch der Christus“, so ist das nur formal ein „Gedankensprung“ (Lietzmann); die Wirklichkeit der Vielheit der Glieder in einem Leibe zeigt sich gerade auch bei dem Christus, in dessen eschatologischen Leib die Christen alle durch die Taufe eingegliedert wurden, wodurch sie die Pflichten der verschiedenartigen Glieder eines Leibes mit übernommen haben.

S. 63 Z. 24. Auf das Abendmahl beziehen ἐποτίσθημεν auch Wendland, Schlatter, auf die Taufe mit Recht Moffatt, H. G. Marsh, The Origin and Significance of the New Testament Baptism 1941, 138.

S. 63 Z. 43. Man unterscheidet mit Recht seit Harnack die hier schon formal zusammengefaßten Ämter der Apostel, Propheten und Lehrer, die nicht an eine Einzelgemeinde gebunden waren, von den übrigen Gemeindefunktionen, die in der Hauptsache der Einzelgemeinde angehörten. Diese Unterscheidung bestreitet zu Unrecht E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten 1946, 55 ff., betont dagegen mit Recht, daß für Paulus alle Gemeindefunktionen charismatischen Charakter tragen (so auch W. Meyer).

S. 63 Z. 53. Zu den ältesten Gemeindeämtern siehe jetzt bes. F. Gerke, The Origin of the Christian Ministry (The Ministry and the Sacraments, ed. R. Dunkerley 1937, 343 ff.); K. L. Schmidt, Le ministère et les ministères dans le Nouveau Testament, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1937, 313 ff.; K. Müller-H. v. Campenhausen, Kirchengeschichte I, 1, ³1941, 116 ff.; E. Schweizer, a. a. O., bes. 46 ff.; M. Goguel, L'Eglise primitive 1947, 110 ff.

S. 64 Z. 1. Paulus kennt keine Unterscheidung charismatischer Ämter im engeren Sinn von anderen Ämtern, s. z. S. 63 Z. 43.

S. 64 Z. 13. Lies 13^s statt 12^s.

S. 65 Z. 11. Die Konjekturen καθ' ὑπερβολὴν καλὴν ὁδόν (I. Heikel, Th. Stud. u. Krit. 1935, 315) ist unnötig; Schlatter verbindet καθ' ὑπερβολὴν mit δείκνυμι ὁδόν, was aber bei der Stellung von ὁδόν unverständlich wäre (auch vg und pe verstehen καθ' ὑπερβολὴν attributiv). A. Fridrichsen (nach brieflicher Mitteilung) möchte lesen καὶ ἔτι τι καθ' ὑπερβολὴν. ὁδόν ὑμῖν δείκνυμι, aber der kurze Satz ὁδόν ὑμῖν δείκνυμι ist doch sehr ungewöhnlich; und bei der von A. Debrunner, Conject. Neot. XI, 1948, 37 verteidigten Lesart von ³46 D* καὶ εἰ τι καθ' ὑπερβολὴν muß man überdies noch zu diesem Vordersatz ein ζηλοῦτε aus v. 31^a mithören, was wenig naheliegt.

S. 65 Z. 22. Auf sinnloses Tönen deutet im Anschluß an ähnlichen kynischen Sprachgebrauch auch H. Riesenfeld, Conjectanea Neotest. 10, 1946, 1 ff.

S. 65 Z. 26. Auf die Schellen der Bachanten verweist F. J. Dölger, Ant. u. Christ. 1, 1929, 184 f. (mit Abb.); vgl. auch K. L. Schmidt, ThWbch III, 1037 f. H. Riesenfeld, Conjectanea Neotest. 12, 1948, 50 ff. hat mit Recht an Hand von Belegen die Vermutung geäußert, daß Paulus hier bewußt die Sprache der ekstatischen heidnischen Kulte spricht, die er also kannte und herabsetzen will.

S. 65 Z. 38. κρυψώμαι liest auch ³46; im Anschluß daran verteidigt diese Lesart P. Benoit, Rev. Bibl. 46, 1937, 74.

S. 65 Z. 44. K. L. Schmidt, ThWbch III, 466 ff. verweist auch auf jüdische Feuermartyrien, die Paulus als „religiöse Bravourleistungen“ ablehnt.

S. 65 Z. 49. Die natürlichste Anordnung ist diejenige, die die ersten beiden Verben chiasmisch angeordnet sieht (*ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη*), während das dritte *ἡ ἀγάπη*, mit *οὐ ζηλοῖ* verbunden, das Subjekt für alle folgenden Verben ist (streiche bei Nestle das Komma hinter *ζηλοῖ* und setze es hinter das dritte *ἡ ἀγάπη*). Vgl. N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament* 1942, 179.

S. 65 Z. 51. A. Debrunner, *Conject. Neot. XI*, 37 ff. verteidigt die Lesart *οὐκ εὐσχημονεῖ* von \mathfrak{P}^{46} und weist dafür die Bedeutung „die Liebe benimmt sich nicht vornehm“ nach; diese Lesart ist durchaus erwägenswert.

S. 65 Z. 52. Lies 10^{24, 33}.

S. 65 Z. 53. \mathfrak{P}^{46} liest *τὰ ἑαυτῆς*, von 2. Hand ist *μὴ* zugefügt wie in B; A. Debrunner, a. a. O., 41 f. hält mit guten Gründen die Lesart von \mathfrak{P}^{46} B für erwägenswert im Sinn von „die Liebe sucht sich nicht zu verschaffen, was ihr nicht zusteht“.

S. 66 Z. 2. *πίπτει* auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 66 Z. 13. J. Behm, *Das Bildwort vom Spiegel* 1 Kor 13¹², Reinhold-Seeburgfestschrift I, 1929, 314 ff. weist nach, daß im griechischen Sprachgebrauch, besonders bei Philo, das Sehen im Spiegel gerne als Bezeichnung indirekten Sehens verwandt wurde: auch der christliche Prophet sieht *ἄρτι* = in diesem Aeon Gott nur indirekt und undeutlich, anders als Moses nach Nu 12 s. Die Heranziehung der rabbinischen Vorstellung, daß Moses Gott in einem klaren, die Propheten in einem unklaren Spiegel gesehen hätten (so G. Kittel, *ThWbch* I, 117 ff.), ist unnötig und wäre für die Leser unverständlich.

S. 66 Z. 27. Zu dem eschatologischen Sinn von *μένει* vergleicht H. Sahlin, *Conjectanea Neotest.* 5, 1941, 29 mit Recht 1. Esra 4³⁸ *ἡ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα*; *μένει* ist also = *οὐδέποτε πίπτει* 13 s. Die Deutung von *μένει* = „bleibt bestehen vor Gott“ (so J. Jeremias, *ZNW* 38, 1939, 122 unter Verweis auf I 3¹⁴) ist daher unmöglich; und wenn G. Bornkamm, *Der köstlichere Weg*, Jahrbuch d. Theol. Schule Bethel 8, 1937, 146 f. das „Bleiben“ von Glaube und Hoffnung daraus erklärt, daß die geglaubte Botschaft und die gehoffte Verheißung ewig sind, so ist diese Lösung darum nicht überzeugend, weil ja bei der Liebe von dem Verhalten der Liebe ewiges Bleiben ausgesagt wird, so daß bei den parallelen Begriffen Glaube und Hoffnung auch an ein Verhalten gedacht sein muß. Und ganz willkürlich ist der Versuch Allos, *μένειν* im Sinne von „existieren“ zu verstehen: in der Jetztzeit existieren Glaube, Hoffnung, Liebe, während nur die Liebe als die größte Tugend über diese Weltzeit hinaus bestehen bleibt; denn diese Andersartigkeit der Liebe in ihrer zeitlichen Dauer ist in den Text hineingelesen.

S. 68 Z. 3. Gegen die Annahme Reitzensteins, Paulus verkürze hier eine von den korinthischen Pneumatikern gebrauchte Viererformel (so auch R. Bultmann, *ThWbch* I, 710 Anm. 78), spricht nicht nur, daß I 13¹³ keinerlei polemischen Charakter hat, sondern auch die Tatsache, daß die Dreiheit Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus auch 1 Thess 5 s Kol 1⁴ begegnet, und daß Paulus an beiden Stellen gegen den Zusammenhang *ἐλπίς* um der Dreiheit willen hinzufügt. Die Formel ist also zusammengewachsen aus *πίστις καὶ ἀγάπη* und *ἐλπίς* und wohl schon von Paulus übernommen worden. Mit dieser Einsicht ist aber der Sinn, den Paulus dieser Formel durch das eschatologische *μένει* in diesem Zusammenhang geben will, nicht erklärt, und die Frage, wie sich Paulus das eschatologische *μένειν* des Glaubens und der Hoffnung (entgegen Rm 8²¹ ff. 2 Kor 5⁷) vorgestellt hat, kann nicht wirklich beantwortet werden (vgl. Stauffer, *ThWbch* I, 52; Schlatter).

S. 68 Z. 7. Die Frage, ob *ἀγάπη* auch in heidnischen Texten belegt ist, ist noch umstritten, vgl. E. Peterson, *Bibl. Ztschr.* 20, 1932, 378 ff. u. dazu W. Bauer, *Wbch*, 7 f.

S. 68 Z. 20. Fridrichsen hat die These zurückgenommen in seinem Buch *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* 1925, 97 ff. Eine vollständige referierende Übersicht über die Literatur bietet H. Riesenfeld, *Étude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ*, surtout dans 1 Cor 13, *Conj. Neot.* 5, 1941; im gleichen Heft verweist G. Sahlin auf die wichtige Stilparallele 1. Esr. 4, 34 ff. G. Bornkamm (s. z. S. 66 Z. 27) hat mit Recht betont, daß I 13 den Gegensatz herausstellt „zwischen dem, was der Mensch in seinen höchsten natürlichen und übernatürlichen Möglichkeiten ist, und dem Wesen der Liebe“, weil die Liebe „die Gegenwart Christi selbst in der Gemeinde“ ist. Die ἀγάπη ist darum keine höchste Tugend, sondern eine neue, vom Menschen her nicht mögliche Wirklichkeit.

S. 68 Z. 23. Lies 12³¹.

S. 71 Z. 4. Lies E. Mosiman, *Das Zungenreden* 1911. Vgl. ferner H. Rust, *Das Zungenreden* 1924; J. Behm, *ThWbch* I, 719 ff.; J. J. Martin, *Glossolalia in the Apostolic Church*, *Journ. of Bibl. Lit.* 63, 1944, 123 ff.; G. Mayeda, *Le Langage et l'Évangile*, 1948, 87 ff.

S. 71 Z. 16. Man kann aber auch hier und Gal 3¹⁵ ὁμῶς = „gleichermaßen, gleichfalls“ übersetzen (so Bl.-Debr. § 450, 2 im Anhang); dann wäre der Satz ganz einfach. πε übersetzt „auch“.

S. 71 Z. 35. Vgl. H. Windisch, *ThWbch* I, 544 ff.

S. 72 Z. 10. J. Weiß stimmt zu A. B. Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church* 1934, 182 f. Richtig Schlatter; Schlier, *ThWbch* III, 217.

S. 73 Z. 9. Nach R. M. Grant, *Harv. Theol. Rev.* 39, 1946, 71 greift hier Paulus den Anspruch der Korinther auf, daß sie gemäß Mk 10¹⁵ par. sich wie neugeborene Kinder benehmen dürften; aber Paulus bekämpft nirgendwo die Vorstellung, daß die Zungenrede „Kindersprache“ sei.

S. 73 Z. 11. Die Bezeichnung des ganzen AT als thora = νόμος ist jüdischer Sprachgebrauch, s. ZNW 33, 1934, 111.

S. 73 Z. 53. Neuere bei M. Dibelius, *Th. Rdsch. N. F.* 3, 1931, 219 ff.

S. 75 Z. 1. Das „Wesen Gottes“ wird hier bezeichnenderweise nicht als „Ordnung“, sondern als εἰρήνη gekennzeichnet; denn εἰρήνη, das als Kennzeichnung des göttlichen Wesens mit ἀγάπη zusammengehört (II 13¹¹), beschreibt den Heils willen Gottes, der den Frieden zwischen sich und den Menschen will und darum alles ablehnt, was der Förderung dieses rechten Zustandes widerstrebt.

S. 75 Z. 35. In Kap. 11 ist nichts davon zu spüren, daß Paulus das Beten und Prophezeien der Frauen nur ungern konzidiert (nach Allo zu 11⁵ 6 verbietet Paulus in 14³⁴ f. das Prophezeien, das er 11⁵ nur als bisher zu Unrecht geübt erwähnte!); in Kap. 14 ist dagegen deutlich, daß Paulus die Ordnung im Gemeindegottesdienst gewährleisten will, und in diesem Zusammenhang fordert er das Schweigen der Frauen in den Gemeindeversammlungen (so ist ἐν ταῖς ἐκκλησίαις v. 34 a zu übersetzen, während es v. 33 b wohl heißt „in allen Gemeinden“ wie 11¹⁶). Infolgedessen besteht durchaus die Möglichkeit, daß Paulus hier nicht an das inspirierte Reden der Frauen denkt, das er in Kap. 11 meint (so Moffatt). „Das Nebeneinander beider Kapitel beweist zum mindesten, daß jenes Schweigegebot nicht ein Befehl ist für alle Gelegenheit und zu allen Zeiten. Denn es wird ja in demselben Brief durch die Nachbarschaft des 11. Kapitels eingeschränkt“ (Dibelius). Paulus will die öffentliche Wirksamkeit der Frau nur möglichst einschränken, ohne an die Freiheit des Geistes zu rühren.

S. 75 Z. 37. Vgl. ferner G. Delling, *Die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe* 1931, 110 ff.; H. Windisch, *Christl. Welt* 1930, 411 ff.; J. M. Robbins, *St. Paul and the Ministry of Women*, *Expos. Times* 46, 1934/35, 185 ff.; M. Dibelius, *Von Stellung und Dienste der Frau im NT*, „Die Theologin“ 1942, 33 ff.

S. 75 Z. 39. Vgl. auch Plutarch, Praec. conj. 31 (142 c): „Nicht nur der Arm, sondern nicht einmal das Wort der züchtigen Frau soll öffentlich sein, und sie soll die Stimme wie eine Entblößung scheuen und vor den Menschen draußen behüten“.

S. 75 Z. 47. Wie S B liest auch Ψ^{46} .

S. 75 Z. 48. Die Lesart von 1739 (= α 78) lautet $\delta\tau\iota\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\upsilon\varsigma\ \epsilon\pi\tau\acute{\iota}\nu\ \epsilon\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}$, wie in Ψ^{46} S B, also nicht wie bei Orig. nach Catene.

S. 76 Z. 4. $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\omega$ auch in Ψ^{46} .

S. 76 Z. 6. Die Formulierung v. 40 ist merkwürdig profan und hat eine auffällige Parallele in der Ordnung der Mysterien von Andania (1. Jh. v. Chr., I.G.V, 1, 1390 § 10 = Turchi, Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici 1930, 122: $\text{᾽Αρβδοφόροι} \dots \epsilon\pi\acute{\iota}\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu\acute{\omicron}\tau\omega$, $\delta\pi\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon\sigma\chi\eta\mu\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omega\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\omicron}\ \tau\omega\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\gamma\epsilon\gamma\eta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\iota}\nu\eta\tau\alpha\iota$).

S. 76 Z. 10. $\pi\alpha\rho\epsilon\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$ muß keineswegs „annehmen“ bedeuten, sondern bezeichnet im Zusammenhang mit $\pi\alpha\rho\epsilon\lambda\acute{\alpha}\beta\omicron\nu\text{-}\pi\alpha\rho\epsilon\delta\omega\kappa\alpha$ v. 3 die Korinther als die Empfänger der von Paulus seinerseits übernommenen Tradition.

S. 76 Z. 15. Zu $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\chi\alpha\tau\epsilon$ vgl. Rm 5,2 $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\iota}\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \epsilon\nu\ \eta\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\chi\alpha\mu\epsilon\nu$.

S. 76 Z. 24 u. 27. Der indirekte Fragesatz $\tau\acute{\iota}\nu\iota\ \lambda\omicron\gamma\omega\phi\ \epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\nu\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ ist parallel zu $\delta\dots$, $\delta\ \kappa\alpha\iota\dots$, $\epsilon\nu\ \phi\ \dots$, $\delta\acute{\iota}\ \omicron\upsilon$ abhängig von $\tau\acute{\omicron}\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$, und $\tau\acute{\iota}\nu\iota\ \lambda\omicron\gamma\omega\phi$ verweist auf den Wortlaut der von Paulus bereits früher den Korinthern mitgeteilten und vielleicht von ihnen behaltenen ($\epsilon\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$), im Folgenden von neuem wiedergegebenen Überlieferung und ist daher zu übersetzen: „mit welchem Wortlaut ich euch das Evangelium gepredigt habe, wenn ihr es festgehalten habt . . .“ (so auch A. Fridrichsen, The Apostle and his Message, 1947, 19 Anm. 17).

S. 77 Z. 7. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu 1935, 72 f. hat wahrscheinlich gemacht, daß das von Paulus wiedergegebene Kerygma v. 3^b–5 aus der Urgemeinde stammt.

S. 77 Z. 9. Die Beziehung von $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ auf schriftliche Darstellungen der Leidensgeschichte ist unmöglich, da die Urgemeinde und mit ihr Paulus diese rabbinische Formel unmöglich anders als auf das AT beziehen konnte (gegen W. Bußmann, Synopt. Studien III, 1931, 181 ff.; V. Taylor, The Formation of the Gospel Tradition 1933, 48 ff.; J. G. H. Hoffmann, Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire (Acta Sem. Neotest. Upsal. XVII, 1947), 181; richtig G. Schrenk, ThWbch I, 752).

S. 77 Z. 17. Die von Paulus übernommene Formel der Urgemeinde reicht bis v. 5 ($\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\chi\alpha$); diese Formel ist so aufgebaut, daß der Tod Christi für die Sünden durch den Hinweis auf die Schrift und das Begräbnis, die Auferstehung am 3. Tage durch den Hinweis auf die Schrift und die Erscheinungen vor Kephas und den Zwölf begründet werden. An dieses Kerygma hat Paulus in chronologischer Folge die ihm weiterhin bekannt gewordenen Auferstehungserscheinungen einschließlich seiner eigenen in eigener Formulierung angefügt. Die Bestreitung der chronologischen Reihenfolge der Aufzählung durch Katenbusch, Saß, Michaelis (s. z. Z. 38) widerspricht dem Charakter des chronologisch anordnenden Kerygmas.

S. 77 Z. 28. Die Identifizierung der Erscheinung vor den 500 Brüdern mit dem Pfingstereignis ist sehr verbreitet (s. die bei W. G. Kümmel, Kirchenbegriff u. Geschichtsbewußtsein, 46 Anm. 19 Genannten, dazu H. Strathmann, Ztschr. f. Syst. Theol. 20, 1943, 242), aber unmöglich; s. Kümmel, a. a. O., 8.

S. 77 Z. 38. Vgl. weiter M. Goguel, La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif 1933, 241 ff.; G. Saß, Apostelamt und Kirche 1939, 97 ff. 132 ff.; E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube 1940, 33 ff.; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus 1943, 2 ff.; W. Michaelis, Die Erschei-

nungen des Auferstandenen 1944, 11 ff.; J. L. Klink, *Het Petratype in het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde*, Diss. Leyden 1947, 4 ff.

S. 77 Z. 42. Zur Kritik an K. Barths Auslegung von I 15 s. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* 1933, 38 ff., der mit Recht gegenüber Barth betont, daß Paulus in I 15¹ ff. wirklich durch die Aufzählung der Auferstehungszeugen die Auferstehungsbotschaft als allgemeine christliche Verkündigung erweisen, also historische Fakten feststellen will. Freilich meint Bultmann dann selber, Paulus gerate dadurch in Widerspruch zu sich selber und müsse vom Exegeten durch sich selber kritisiert werden. S. z. S. 79 Z. 1.

S. 78 Z. 3. Zu diesem Sinn von *οἱ ἀπόστολοι πάντες* s. Kümmel, a. a. O., 4 ff.

S. 78 Z. 12. Zu *ἐκτρωμα* vgl. die Besprechung verschiedener Erklärungsversuche bei J. Schneider, *ThWbch* II, 463 ff. und dazu besonders G. Björck, *Conjectanea Neotest.* III, 1938, 3 ff., der nachweist, daß das Schimpfwort *ἐκτρωμα* einfach „das Scheusal von Geburt an“ bezeichnen kann und keineswegs auf die Art der Christwerdung des Paulus gedeutet werden muß.

S. 78 Z. 19. Wie A b o usw. liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 79 Z. 1. Paulus will durch die Aufzählung der Auferstehungszeugen, die für ihn der ausreichende und keiner Ergänzung fähige Erweis der Auferstehungstatsache ist, nicht den Glauben an die Auferstehung Christi beweisen, wohl aber nachweisen, daß diese Glaubenswahrheit eine von allen Aposteln bestätigte historische Wahrheit ist, auf der aller christlicher Glaube ruht. In dem berichteten historischen Geschehen von Tod und Begräbnis Jesu und seinem Geschehenwerden durch die Zeugen zeigt sich für den Glaubenden Gottes eschatologisches Handeln, darum das für den Menschen absolut Entscheidende. An dieser Gebundenheit des Glaubens an ein in der Geschichte fixierbares, aber doch in seinem eigentlichen Wesen geschichtlich nicht faßbares Ereignis, eben die Auferweckung des Gekreuzigten, zeigt sich die Torheit der Kreuzesbotschaft in ihrer ganzen Anstößigkeit. Die Auferstehung, die für Paulus nach I 15⁵⁰ nicht einfach ein Ereignis der Sinnenwelt gewesen sein kann, hat ihren Platz trotzdem in der Geschichte, und darum verkünden alle Apostel dieses Faktum, und darum kann man auch auf Anzeichen verweisen, die auf die geschichtliche Wirklichkeit dieses Geschehens hinweisen (nach dem von Paulus wiedergegebenen urgemeindlichen Kerygma sind die ersten Schauungen des Auferstandenen solche Hinweise). Daß aber in diesem geschichtlichen Faktum sich ein göttliches Handeln vollzieht, erkennt nur der der Glaube. Vgl. W. G. Kümmel, *Mythische Rede und Heilsgeschehen im NT* (*Conjectanea Neotest.* XI, 1948, 109 ff., bes. 124 ff.).

S. 79 Z. 13. Die Annahme, die korinthischen Auferstehungsleugner hätten im Gegensatz zur pharisäischen Lehre von der Auferstehung des Fleisches nur die Unsterblichkeit der Seele vertreten, ist darum unwahrscheinlich, weil die Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches (*σάρκος ἀνάστασις*) im NT noch nicht vorkommt (sie ist zuerst deutlich bezeugt 2. Clem. 9; Herm. sim. V, 72; Justin Dial. 80⁵ usw.). Da die korinthischen Gegner des Paulus auch sonst die eschatologische Vorläufigkeit aufhoben zugunsten einer gegenwärtigen Erfüllungsgewißheit (48), wäre es durchaus natürlich, wenn sie die Meinung vertraten, die Auferstehung brauche nicht erst in der Zukunft zu geschehen, sondern sei bei den Christen schon jetzt geschehen, da die Christen im Geist leben (so später die Gnostiker, vgl. 2 Tim 2¹⁸; Justin ap. I, 264; Iren. adv. haer. I, 23⁵ u. A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I ¹⁹⁰⁹, 289 Anm. 1). Diese Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung würde darum in das Bild der korinthischen Gnostiker besser passen als die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (so H. v. Soden, *Sakrament u. Ethik* 23, Anm. 1; Wendland, Moffatt; J. Héring, *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 1932, 318). Daß

Paulus die Gegner hier dahin mißverstanden habe, daß er als ihre Anschauung voraussetzt, mit dem Tode sei alles aus, läßt sich aus 15^{19.32} schwerlich erschließen (gegen R. Bultmann, *Theologie des NT*, 1948, 168).

S. 79 Z. 35. Vgl. weiter H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche* 1936, 28 f. u. H. Strathmann, *ThWbch* IV, 520. Campenhausen hat mit Recht betont, daß der *ὅτι*-Satz den Ausdruck *ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ* erklärt: dadurch daß Paulus die Auferstehung Christi zu Unrecht verkünden würde, würde er im Dienste Gottes zum falschen Zeugen, der in Wirklichkeit gegen Gott aussagt.

S. 79 Z. 44. Vgl. Apk. Bar. 21¹³ „Denn wenn es nur das Leben gäbe, das jedermann hier hat, so würde nichts bitterer sein als dies“. Aber Paulus will nicht nur sagen, daß ein Leben ohne Jenseitsglauben trostlos wäre, sondern daß nur die Auferstehung und damit der Anbruch des kommenden Aeons dem Menschen wirklich die Gottesgabe der Befreiung vom Vergehen schenkt, worauf zu hoffen er als Christ infolge der Gabe des Geistes als einer *ἀπαρχή* (Rm 8²³) jetzt schon das Recht hat, freilich nur, wenn es eine Auferstehung gibt.

S. 80 Z. 5. ἐν τῷ Ἀδάμ und ἐν τῷ Χριστῷ erklären sich aus der Vorstellung von Adam und Christus als dem ersten und letzten Adam (s. z. 15^{45 ff.}), die als kosmisch-eschatologische Universalpersönlichkeiten alle Glieder der zu ihnen gehörenden Menschenreihen in sich schließen (s. A. Oepke, *ThWbch* II, 538). Dann kann aber ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται im Zusammenhang mit v. 19 f. schwerlich die Auferstehung aller Menschen bezeichnen, da doch Paulus beweisen will, daß die Christen auf Grund des Glaubens an die geschehene Auferstehung Christi auf ihre Auferstehung hoffen dürfen (so H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus* 1933, 36 ff.; Moffatt, *Allo*).

S. 80 Z. 24. Daß τὸ τέλος niemals „Rest“ heißt, auch nicht an den beiden angeführten Stellen, hat J. Héring, *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 1932, 300 ff. nachgewiesen. Die Übersetzung von τὸ τέλος mit „der Rest“ (so neuerdings A. Oepke, *ThWbch* I, 371; H. Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich*, Diss. Basel 1944, 67 f.) ist darum unmöglich. Andere übersetzen darum τὸ τέλος mit „das Ende“, nehmen aber doch an, daß Paulus mit diesem Terminus auf die Auferstehung der Nichtchristen beim Weltgericht anspiele, also eine doppelte Auferstehung und ein messianisches Zwischenreich erwarte (A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* 1930, 69; Schlatter, W. Meyer; M. Goguel, *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 1935, 341 ff.). Gegen diese Auslegung spricht aber, daß die Auferstehung der Nichtchristen, von der Paulus nirgends ausdrücklich redet, ebenso wie die Annahme eines messianischen Zwischenreiches in den Text eingetragen werden müssen, und daß auch in 15^{50 ff.} die Vernichtung des Todes mit der Auferstehung oder Verwandlung der Christen etwa gleichzeitig gedacht ist. Es bleibt also nur die Annahme, daß Paulus neben die zwei *τάγματα* von Auferstandenen ein nicht gleichförmiges Glied in εἴτα τὸ τέλος gestellt hat (so Moffatt, Kuß, bes. *Allo*, Héring, a. a. O., Molitor, a. a. O.).

S. 81 Z. 15. Da durch nichts angedeutet ist, daß ein großer zeitlicher Abstand zwischen *παρουσία* und τέλος angenommen ist, in dem man das *συμβαλεῖν* usw. ansetzen dürfte, und da es keineswegs klar ist, ob der Kampf gegen die Geistermächte erst mit der Parusie beginnt, ist es durchaus unbegründet, durch die Annahme eines „Zwischenreiches“ eine systematische Reihenfolge der bei Paulus da und dort bezeugenden eschatologischen Erwartungen zu konstruieren. Paulus will hier nur betonen, daß beim Eintritt des τέλος Christus alle Geistermächte besiegt hat und Gott allein Herr ist.

S. 81 Z. 30. Lies „schon 27 b“; so deutet fälschlich F. W. Maier, Bibl. Ztschr. 20, 1932, 139 ff., der außerdem die erwägenswerte Vermutung äußert, Paulus wolle auch in v. 27a bereits ungebildetes Zitat geben.

S. 81 Z. 39. Die Einschlebung der allgemeinen Auferstehung an dieser Stelle ist unwahrscheinlich, s. z. S. 80 Z. 24.

S. 81 Z. 49. Auch hier ist die Annahme eines Zwischenreiches nicht begründet.

S. 81 Z. 52. Das Fehlen von $\delta \psi\acute{o}\varsigma$ ist sicher ein Fehler; dagegen ist wohl $\kappa\alpha\iota$ vor $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ mit B Orig D G Latt zu streichen.

S. 81 Z. 53. Die Annahme einer ἀποκατάστασις πάντων in v. 24 fällt mit der zu S. 80 Z. 24 besprochenen Deutung von τέλος als falsch dahin.

S. 82 Z. 2. Vgl. auch W. L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles 1939, 128, der mit Recht betont, daß Paulus schwerlich an ein Aufhören des individuellen Seins Jesu und seiner Jünger gedacht hat. Das Denken des Paulus findet erst im unbeschränkten Herrschen Gottes Ruhe (Rm 11 36), das aber nicht die Aufhebung des Gegenüber von Gott, Christus und den Gläubigen bedeutet (vgl. 1 Thess 4 17).

S. 82 Z. 25. A. Marmorstein, ZNW 30, 1931, 277 ff. weist nach, daß bei verschiedenen Rabbinen die Vorstellung begegnet, daß man für Tote Sühne leisten kann.

S. 82 Z. 27. Eine neue kleinasiatische Inschrift berichtet von Weißen, die jemand für seinen verstorbenen Bruder auf sich nimmt (s. ThWbch I, 540 31 ff.).

S. 82 Z. 31. Die Vorstellung von einer bestimmten Zahl Frommer, die vor dem Ende voll sein müsse, finden wir aber sonst nirgends bei Paulus. Die Wegdeutung der Vikariatstaufe (nach Schlatter redet Paulus hier vom Sterben der Apostel, um den Toten zu predigen!) ist ebenso unmöglich wie die Annahme, Paulus habe die Wirkung dieser stellvertretenden Taufe als eines fürbittenden Aktes auf einen Zwischenzustand in der Scheol bezogen und gebilligt (so E. Stauffer, Die Theologie des NT, 1941, 141. 202. 281; dagegen H. Bietenhard, Th. Ztschr. 3, 1947, 104 f.). Der genaue Sinn der Sitte der Vikariatstaufe und die Stellung des Paulus dazu sind uns nach wie vor nicht wirklich erkennbar (so zuletzt H. G. Marsh, The Origin and Significance of the New Testament Baptism 1941, 146 ff.).

S. 83 Z. 3. Nur ἀδελφοί fehlt auch in B⁴⁶.

S. 83 Z. 17. Die Deutung als Irrealis vertreten neuerdings S. Duncan, St. Paul's Ephesian Ministry 1929, 44 ff.; W. Michaelis, Die Datierung des Philipperbriefes 1933, 44 ff. Dagegen mit Recht J. Schmid, Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe 1931, 39 ff. (dort S. 59 Anm. 5 Belege für übertragenen Gebrauch von θηριομαχεῖν), Allo; Bachmann-Stauffer betont, daß das Bild des Tierkampfes zur Märtyrertheologie gehört.

S. 83 Z. 35. J. Jeremias, ZNW 38, 1939, 122 zeigt an Hand des neugefundenen griechischen Henochfragments, daß δικαίως hier „wirklich“ heißt.

S. 83 Z. 39. Da die Gegner wohl nicht die Unsterblichkeit der Seele lehren, sondern die schon geschehene Auferstehung (s. z. S. 79 Z. 13), kann Paulus durchaus passend in v. 30–34 ihnen gegenüber betonen, daß ohne Auferstehung kein Grund zur Hoffnung, aber auch nicht zur Furcht für den Menschen bestehe. Es geht eben für Paulus um die Frage nach dem Heil des Menschen.

S. 84 Z. 5–27. Die Auslegung Lietzmanns, die hier den Gegensatz von σάρξ = Stoff und σῶμα = Form des Leibes annimmt und Paulus davon reden läßt, daß an Stelle der σάρξ-Substanz bei der Auferstehung „ein Leib aus himmlischem πνεῦμα“ treten wird, ist unhaltbar (s. den Nachweis bei W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus 1929, 21 ff.). Paulus will nicht die Möglichkeit einer neuen Leibessubstanz nachweisen, sondern eines anderen Leibes. Er zeigt darum v. 37. 38, daß das sterbende Korn von Gott gemäß der

Schöpfungsordnung (ἡθέλῃσεν) einen neuen Leib geschaffen erhält, daß es also verschiedene Arten von σώματα gibt. Daneben stellt Paulus v. 39. 40a die Feststellung, daß die verschiedenen Geschöpfe verschiedene σάρξ haben, und daß es himmlische und irdische σώματα gibt. Diese Argumentation hat nur dann einen Sinn, wenn Paulus σάρξ und σῶμα für irdische Lebewesen völlig gleichsinnig gebrauchen kann (σάρξ = irdische Körperlichkeit). Wenn dann v. 40b. 41 von der verschiedenen δόξα irdischer und himmlischer Wesen und vom Unterschied der Sterne an δόξα die Rede ist, so kann δόξα nicht „die Lichtsubstanz der Himmelsleiber“ bezeichnen, sondern nur die Verschiedenheit des Glanzes, der Herrlichkeit zwischen den mannigfachen Leibern himmlischer und irdischer Wesen (s. G. Kittel, ThWbch II, 240). Wenn Paulus diesen Nachweis der Existenz verschiedenartiger σώματα nun auf die Auferstehung anwendet, so will er v. 42—44a nur nachweisen, daß die Möglichkeit eines anderen Leibes bei der Auferstehung besteht; der neue Leib bei der Auferstehung wird aber kein „Leib aus himmlischem πνεῦμα“ sein, sondern dem irdischen Leib folgt ein Leib, der dem Sein ἐν πνεύματι entspricht. σῶμα beschreibt also das individuelle Sein, ohne das es kein Leben gibt, das aber den verschiedenen Zuständen entsprechend sich verändern kann. Die Kontinuität des mit dem σῶμα ψυχικόν und dann mit dem σῶμα πνευματικόν bekleideten Menschen ist aber keine naturhafte, substanzielle, sondern eine geschichtliche; das „Ich“ erhält zuerst einen irdischen und bei der Auferstehung einen himmlischen Leib.

S. 85 Z. 5. Paulus fügt in das Zitat aus Gen 27 die entscheidenden Worte πρῶτος und Ἀδάμ ein und zeigt damit, daß er von dem Gegensatz von πρῶτος und ἔσχατος Ἀδάμ ausgeht und darum v. 45b als sichere Folgerung aus dem in Gen 27 vom ersten Adam Gesagten angesehen wissen will (s. W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum 1942, 197 f.).

S. 85 Z. 51. Vgl. ferner B. Marmelstein, Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 35, 1928, 242 ff. u. J. Jeremias, ThWbch I, 141 ff.

S. 86 Z. 4. Paulus ist zweifellos nicht von der bei Philo sich zeigenden Anschauung abhängig, sondern deutet Gen 127 von dem im Judentum aufgenommenen und eschatologisch gewendeten Urmenschenmythus her. ἐγένετο ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιούν bezieht sich daher sicher nicht auf die vorzeitliche Erschaffung und zeitliche Menschwerdung Jesu (Schlatter), sondern auf die Auferstehung des Præexistenten und Menschgewordenen, die ihn zum „Gottessohn in Kraft gemäß dem Heiligkeitsgeist“ einsetzte (Rm 1 4, vgl. Michaelis, a. a. O., 39 ff.).

S. 86 Z. 17. B⁴⁶ liest ὁ δεύτερος ἄνθρωπος πνευματικὸς ἐξ οὐρανοῦ.

S. 86 Z. 18. Streiche „Grr“.

S. 86 Z. 22. v. 49 ist zweifellos mit B min Theodoret φορέσωμεν gegen B⁴⁶ S A C DG Latt KLP φορέσωμεν zu lesen (falsch Allo). Paulus sieht den Zusammenhang zwischen dem irdischen Menschen und dem Auferstandenen nicht substanzhaft, sondern geschichtlich: das Subjekt beharrt und trägt erst ein σῶμα ψυχικόν, dann ein σῶμα πνευματικόν, und darum betrifft diese Botschaft jeden Einzelnen.

S. 86 Z. 29—S. 87 Z. 4. Lies: Zu πάντες οὐ im Sinne von „nicht alle“ vgl. die Parallelen bei Bl.-Debr.⁷, § 433, 2 im Anhang. Daß der von Nestle gebotene Text πάντες [μὲν] οὐ κοιμηθήσμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (B Ψ^{bo} sa Orig KLP pe go) der Urtext ist, haben ausführlich nachgewiesen P. Oppenheim, Theol. Quart. Schr. 112, 1931, 92 ff. u. P. Brandhuber, Biblica 18, 1937, 303 ff. 418 ff. Durch Umstellung des οὐ vor πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα verkehren den Sinn ins Gegenteil S C 1739 G; beide Lesarten kombinieren Marcion B⁴⁶ πάντες οὐ κοιμηθήσμεθα οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, während

der 1. Schreiber von A die Negation bei beiden Verben wegläßt. Eine radikale Änderung liegt im westlichen Text vor πάντες ἀναστησόμεθα οὐ πάντες δὲ ἀλλαγόμεθα (D Latt Tert). Daß Paulus hier erwartet, daß nicht alle Christen seiner Gegenwart, darunter auch er selber, vor der Parusie sterben würden, kann man nicht beseitigen, indem man das οὐ κοιμηθῆσόμεθα nicht auf die jetzt Lebenden, sondern auf die bei der Parusie Lebenden bezieht und so die Näherwartung der Parusie streicht (gegen Allo).

S. 87 Z. 15. Das πνεῦμα ersetzt nicht die σάρξ, sondern der bisher ἐν σαρκί lebende Mensch lebt dann in einem Leib, der dem Sein ἐν πνεύματι entspricht.

S. 87 Z. 21. Wie S C liest auch B⁴⁶.

S. 87 Z. 50. Vgl. ferner P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neuest. Zeitalter ¹⁹³⁴, 229 ff.

S. 88 Z. 10. Paulus wendet hier den rabbinischen Satz „Kraft Jahwes ist die Thora“ negativ, was für die Ursprünglichkeit dieses Verses spricht (s. W. Grundmann, ZNW 32, 1933, 54 f.).

S. 89 Z. 8. Vgl. jetzt G. Kittel, ThWbch IV, 285 f.; λογεία bezeichnet keine pflichtmäßige Abgabe, sondern eine freiwillige Sammlung.

S. 89 Z. 15. Weiteres bei Bl.-Debr.⁷, § 247, 1 im Anhang.

S. 89 Z. 45. οὐκ ἦν θέλημα bezieht sich nicht auf den Wunsch des Apollos, sondern auf den Willen Gottes (s. Schlatter, Moffatt, Schrenk, ThWbch III, 59).

S. 90 Z. 40. S. jetzt abschließend K. G. Kuhn, ThWbch IV, 470 ff.

S. 98 Literatur Z. 1. Ferner H.-D. Wendland, A. Schlatter, O. Kuß wie bei I Kor.

S. 98 Literatur Z. 5. Ferner Ph. Bachmann, Der 2. Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt (= Komm. z. NT hrsg. v. Th. Zahn) ¹⁹²³. E.-B. Allo, Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens (= Études Bibliques) 1937. R. H. Strachan, The Second Epistle of Paul to the Corinthians (= The Moffatt NT Commentary) 1935 (Neudruck 1946).

S. 98 Literatur Z. 6. Ferner H. Preisker, Zur Komposition des zweiten Korintherbriefes, Th. Bl. 5, 1926, 154 ff. E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 41, 1942, 33 ff.; R. Bultmann, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes (= Symb. Bibl. Upsal. 9) 1947.

S. 99 Z. 16. εὐλογητός ist Übersetzung des hebräischen Segenswunsches בָּרֵךְ, es ist dazu ἐστίν zu ergänzen (vgl. Rm 125 u. H. W. Beyer, ThWbch II, 757 f. 761 f.).

S. 99 Z. 22. Die Übersetzung „der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ist durchaus unwahrscheinlich, weil Paulus die Verbindung ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht kennt (anders Eph 117). Die II 13 zuerst begegnende Formel (vgl. auch 1131 Rm 156) ist wohl so entstanden, daß die jüdische Formel „gelobt ist Gott“ christianisiert wurde durch καὶ πατὴρ usw. Vgl. Windisch. Ein Genetiv (μου) bei θεός fehlt nicht nur I II Thess, sondern auch I Kor Kol, so daß ὁ θεός auch II Kor 13 ohne weiteres ohne Genetiv verstanden werden kann.

S. 99 Z. 27. Der Finalsatz εἰς τὸ δύνασθαι... 14 zeigt, daß für Paulus alles Handeln Gottes an ihm immer das Ziel einer Weitergabe des göttlichen Handelns an den Nächsten hat, so daß alles religiöse Genießen wollen abgeschnitten wird. Die „Christusleiden“ (s. z. Kol 124) sind Leiden mit und nach Christus, die der Christ als Glied des Leibes Christi und der Apostel für den Leib Christi zu erdulden hat (s. G. Saß, Apostelamt und Kirche 1939, 88 ff.). Der „mystische“ Gedanke der Teilhabe am Christusleiden ist eschatologisch begrenzt durch das Wissen darum, daß der Trost durch das Eingreifen des erhöhten Herrn (διὰ τοῦ Χριστοῦ) dem Apostel aus freier Gnade

zuteil wird, und daß die Teilhabe des Apostels am Christusleiden ihr Ziel hat im Aufbau der ἐκκλησία (16).

S. 100 Z. 2. Deutet man v. 6a so, daß Paulus leiden muß, um den Trost weitergeben zu können, dann ist v. 6b nur eine Wiederholung. Da aber Paulus v. 5 vom Leiden als Apostel geredet hat, so will er v. 6a wohl sagen: Als Apostel, dessen Botschaft Torheit vor der Welt ist, muß ich leiden; nur so aber kann ich euch das Evangelium verkünden, das euch ewige Rettung bringt (vgl. G. Saß, a. a. O., 89).

S. 100 Z. 6. Wie S A C liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 101 Z. 14. Es ist wohl mit \mathfrak{P}^{46} 1739 Latt pe Orig zu lesen ἐκ τηλικούτων θανάτων, wobei der Plural den Sinn von „Todesnöten“ hat (1123).

S. 101 Z. 15. καὶ ῥύσεται auch in \mathfrak{P}^{46} .

S. 101 Z. 19. Das ὅτι vor καὶ ῥύσεται wird mit \mathfrak{P}^{46} B 1739 D Orig zu streichen sein. Paulus, der das Nacktsein vor der Parusie fürchtet (54), sieht auch in der Bewahrung vor frühzeitigem Tod eine Tat des Tote erweckenden Gottes, und die Erfahrung dieser Hilfe verstärkt die Gewißheit weiterer Hilfe Gottes.

S. 101 Z. 22. Paulus redet hier nicht von Fürbitte, sondern von Danksagung: indem auch die Korinther für die Rettung des Paulus Gott Dank sagen, helfen sie dem Paulus, weil sie den Dank für das dem Paulus zuteil gewordene χάρισμα vermehren. Paulus benützt hier die 415 912 f. deutlicher ausgesprochene Vorstellung, daß Gott durch seine Gnadengabe das Dankgebet des Menschen ermöglicht, wodurch die Gnade Gottes zu Gott zurückkehrt und Gottes Herrlichkeit vermehrt; das Gebet einer Mehrzahl ist dabei als wirksamer empfunden (vgl. Ign Eph 52 u. Sifre Dt 324 § 27 S. 71 ed. Horowitz-Finkelstein, S. 41 der Übersetzung von G. Kittel: „Wenn schon das Gebet eines einzelnen für viele derartig erhört wird, um wieviel mehr das Gebet vieler für einen einzelnen“). Diese Vorstellung von der Verherrlichung Gottes durch die Danksagung, wodurch Gottes Gabe an den Menschen zu Gott zurückkehrt, begegnet im Hellenismus wie im Judentum, wie G. H. Boobyer, *Thanksgiving and the Glory of God in Paul*, Diss. Heidelberg 1929 nachgewiesen hat. Paulus betont diesen Gedanken von der Notwendigkeit der Danksagung vieler so stark, weil der Dank die einzige würdige Gabe ist, die die Korinther Gott darbringen, und darum auch der einzige Weg, auf dem sie Paulus Hilfe bringen können (s. Schlatter).

S. 101 Z. 28. P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* 1933, 46 ff. zeigt, daß die Konstruktion τὸ χάρισμα . . εὐχαριστήθη das Passiv ist zu εὐχαριστήσῃτε ἐπὶ τῷ χαρίσματι, und daß diese Konstruktion äußerst selten ist und nur Justin Ap. 655 662 eine Parallele hat.

S. 101 Z. 39. ἀγιότητι liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 101 Z. 46. Lies 911. 13.

S. 101 Z. 49. Paulus beansprucht hier göttliche Prädikate, weil er sich von der Gnade Gottes getragen weiß; darum kann er ohne Beschränkung auf einen besonderen Fall ein „gutes Gewissen“ für sich beanspruchen (s. P. Althaus, *Th. Bl.* 1939, 12 f.).

S. 103 Z. 12. \mathfrak{P}^{46} min vg lesen τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ; das dürfte neben v. 18 f. Urtext sein, der in den übrigen Zeugen an Mt 537 angeglichen ist (die Einschlebung eines μή nach ἵνα durch Nissen, *Philologus* 1937, 247 f. ist daher überflüssig).

S. 103 Z. 18. ὁ λόγος ἡμῶν . . οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὐ wird begründet mit der Feststellung, daß der von Paulus verkündete Christus nur Ja war; daraus ergibt sich, daß Paulus mit ὁ λόγος hier nicht in erster Linie die den Korinthern gegenüber geäußerten Reisepläne, sondern in Übereinstimmung mit

seinem sonstigen Sprachgebrauch (vgl. I 24) seine Missionspredigt bezeichnet: die Zuverlässigkeit der paulinischen Predigt ist begründet in Gottes eindeutiger Rede in Jesus Christus. Die Nennung der beiden Mitarbeiter erinnert darum nicht an „die Zeit der ersten Begeisterung und Liebe“, sondern betont die Tatsache, daß die Christusbotschaft auch von den Mitarbeitern in gleich eindeutiger Weise verkündet worden ist (vgl. I 15 11).

S. 103 Z. 28. Auch hier wird durch die Anerkennung der Zuverlässigkeit der christlichen Predigt Gottes Treue bekannt und damit Gottes *δόξα* gemehrt (vgl. I 11).

S. 103 Z. 35. *βεβαίων* hat hier weniger juristischen Sinn, sondern scheint mit der in v. 22 benutzten Taufterminologie zusammen zu gehören (s. H. Schlier, ThWbch II, 603).

S. 104 Z. 22. Lies II 102.

S. 104 Z. 24. B^{46} min lesen γάρ statt δέ, was wohl ursprünglich ist: 21 gibt den Grund an für das Fortbleiben des Paulus in I 23 f.

S. 105 Z. 19. 28. Die Tat des *ἀδικήσας* 7 12 ist schwerlich richtig beschrieben, wenn sie als persönliche Beleidigung des Paulus aufgefaßt wird; *ἀδικέω* heißt nicht „beleidigen“, sondern „Unrecht tun“ (s. G. Schrenk, ThWbch I, 160 Anm. 9), auch konnte Paulus eine persönliche Beleidigung kaum als Betrübnis der ganzen Gemeinde deuten, und schließlich hätte Paulus schwerlich das günstige Missionsfeld in Troas verlassen (2 12), um von Titus zu erfahren, wie die Gemeinde einen solchen Fall beigelegt habe. Der *ἀδικήσας* muß also durch seine Handlungsweise die Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde fast ganz unmöglich gemacht haben.

S. 106 Z. 15. *ἀπὸ μέρους* schränkt schwerlich die Zahl der von der λύπη Betroffenen ein, sondern „beschränkt hier die Versenkung in Schmerz und Leid als verschieden abgestuft und ungleich groß“ (Schlatter, vgl. Strachan).

S. 108. Z. 20. Die Übersetzung „herumführen“ ist doch wohl allzu blaß, die Übersetzung „triumphieren lassen“ sprachlich zu schwierig. So bleibt nur die Möglichkeit, von der ursprünglichen Bedeutung „als Besiegte im Triumph aufzuführen“ auszugehen, jedoch den Gedanken des Überwundenseins beiseite zu lassen: Gott führt die Apostel (als seine Mitarbeiter) bei dem Triumphzug des Evangeliums mit sich herum (s. Allo). Unwahrscheinlich ist darum auch, daß Paulus sich mittels *ὑπερβύοντι ἡμᾶς* als von Gott überwunden bezeichnen will (Schlatter), und ganz unmöglich ist die Annahme, Paulus lege hier die Beichte ab, daß er durch die Abreise nach Makedonien Gott davongelaufen sei, daß Gott ihn aber wieder überwunden habe, so daß er nun als besiegter Gegner in Gottes Triumphzug mitmarschiert (R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission 1946, 66).

S. 108 Z. 32. A. Stumpff, ThWbch II, 809 f. will *εὐδία* ableiten aus der Leben und Tod wirkenden Macht des göttlichen Wortes, die auch im Judentum als „Geruch“ bezeichnet werde; aber an der angeführten Stelle Jom 72 b heißt $\text{ב}^{\text{ח}}$ „Arznei“, nicht „Wohlgeruch“! Man muß darum doch von der Spiritualisierung der antiken Vorstellung vom „göttlichen Wohlgeruch“ ausgehen.

S. 108 Z. 39. Paulus vertritt hier wie I 18 ff. die Überzeugung, daß die Evangeliumspredigt auf die einen zum Heil, auf die andern zum Verderben wirkt, aber nicht weil die *ἀπολλύμενοι* nach Gottes Willen am Evangelium zugrunde gehen sollen, sondern weil sie sich ihm verschließen; daß auch hinter diesem Geschehen Gott steht, ist dem Glauben freilich gewiß. Vgl. zu S. 9 Z. 18.

S. 109 Z. 16. Die im Folgenden genannten rabbinischen Stellen reden alle von Arznei, nicht von Wohlgeruch.

S. 109 Z. 35. S. H. Windisch, ThWbch III, 606 ff. der auch den Vorwurf der Verfälschung der Botschaft mithören will, was angesichts des Hinweises auf *εἰλικρίνεια* durchaus möglich ist.

S. 110 Z. 13. Daß man dem Paulus vorgeworfen habe, ihm fehlten die Andern zur Verfügung stehenden Empfehlungsbriege (Schlatter), ist höchst unwahrscheinlich.

S. 110 Z. 20. Paulus meint mit *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* schwerlich sich und Timotheus, da die 1. Pers. Plur. in 31-3 deutlich nur auf Paulus selber geht; der Plural *καρδίαις* erklärt sich völlig aus dem *ἡμῶν* und begegnet 7s in gleicher Weise im Wechsel von 1. Pers. Sing. u. Plur.

S. 110 Z. 22. Sollte *διακονηθεῖσα* nicht eher besagen, daß Paulus den Brief für Christus geschrieben hat, da das Bild von der Überbringung des Briefes durch Paulus noch weniger vorstellbar ist?

S. 111 Z. 1. Die Mischung der Bilder verunmöglicht eine klare Vorstellung. Sachlich sind aber nur zwei Gedanken verbunden: die Gemeinde ist der von Christus verfaßte, von Paulus geschriebene Brief, der den Paulus empfiehlt; und dieser Brief ist haltbarer als alle irdischen Briefe und wertvoller als das atl. Gesetz, weil er durch Gottes Geist in die Herzen der Menschen geschrieben ist. Diese Anspielung auf den Gegensatz von Gesetz und Geist leitet über zu der Gegenüberstellung von alter Schrift und neuem Geist in 34 ff.

S. 111 Z. 26. J. Behm, ThWbch II, 128 weist nach, daß ein ursprünglicher Sinn „Anordnung, Verfügung“ für *διαθήκη* sich erschließen läßt, besonders aus der Art, wie das Wort in den rabbinischen Sprachgebrauch übernommen worden ist. Man darf also gemäß der LXX-Bedeutung des Begriffes durchaus „einseitige Verfügung“ übersetzen.

S. 111 Z. 31. Vgl. weiter J. Behm, ThWbch II, 106 ff. Der zuerst in den Abendmahlsworten begegnende Begriff der neuen Gottesverfügung besagt, daß Gott selber durch sein Handeln in Jesus Christus die Möglichkeit zu einer neuen Gottesbeziehung geschaffen hat, die den alten Heilsweg des Gesetzes weit übertrifft und aufhebt.

S. 111 Z. 35. Der Gegensatz von *γράμμα* und *πνεῦμα* ist der geschichtliche Gegensatz von atl. Offenbarung und Christusoffenbarung. Die Schrift (nicht „der Buchstabe“) tötet, weil sie kein Leben zu schenken vermag, sondern den Menschen nur tiefer in die Sünde und damit zur Verurteilung führt (39 Rm 415 520 77 ff. Gal 319). Die neue Heilsordnung Gottes aber schenkt Leben durch den Geist, und jetzt kann der Mensch darum durch den im Glauben empfangenen Geist (Gal 32) die göttliche Gabe des Lebens empfangen. Vgl. G. Schrenk, ThWbch I, 765 ff.

S. 111 Z. 47. Während die jüdische Exegese aus Ex 3430 erschlossen hatte, daß die Israeliten auf Mose wegen des Glanzes seines Angesichts nicht hinschauen konnten (vgl. neben Philo die Stellen bei Billerbeck III, 515f.), ist die Folgerung, daß diese *δόξα* eine *καταργουμένη* war, wohl eine Exegese des Paulus (vgl. v. 18), die dem jüdischen Midrasch völlig widerspricht, nach dem Moses seinen Glanz auch nach seinem Tode behielt (s. Billerbeck III, 515). Paulus kann die *δόξα* auf dem Angesicht des Mose mit der gegenwärtigen *δόξα* des Apostelamtes aber nur darum in Parallele setzen, weil aus dem konkreten Sinn von *δόξα* = göttlicher Glanz in LXX sich der abgeblaßte Sinn „göttliche Herrlichkeit“ entwickelt hatte (s. G. Kittel, ThWbch II, 236 ff.).

S. 112 Z. 2. Wie S A C liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 112 Z. 20. Die Deutung von *καταργουμένου* auf das Gesetz wie in v. 11 (so Goettsberger, Bibl. Zeitschr. 1924, 1 ff., Schlatter), dessen Ende die

Israeliten zur Zeit des Mose noch nicht sehen sollten, widerspricht dem Zusammenhang.

S. 113 Z. 11. Subjekt zu *καταργείται* kann nur *κάλυμμα* sein, da einen Subjektswechsel angesichts des Neutrums *ἀνακαλυπτόμενον* niemand bemerken konnte. Die Hülle über dem Gesetz, die sein Verständnis unmöglich macht, kann innerhalb der Synagoge nicht beseitigt werden, sie wird nur beseitigt *ἐν Χριστῷ*, d. h. für den, der in die Christusgemeinschaft, in den Leib Christi eintritt (vgl. Schlatter).

S. 113 Z. 21. Durch die Änderung in *περιηγείται* schafft sich Paulus die Möglichkeit, das Verbum passivisch zu fassen und das *ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον* entsprechend dem Schluß von v. 14 auf die Bekehrung zu Christus zu beziehen. Der Singular *ἐπιστρέψῃ* entspricht dem Zitat, wird aber von Paulus wohl auf das jüdische Volk oder auf *ἡ καρδία ἡμῶν* gemäß v. 15 (so Allo) bezogen.

S. 113 Z. 23–32. Die verbreitete Auffassung, daß Paulus in 317 eine Identifizierung von κύριος und πνεῦμα vornehme, und daß diese Identifizierung die Grundanschauung der paulinischen Christologie wiedergebe, macht nicht nur 317 zu einer überflüssigen christologischen Zwischenbemerkung, sondern widerspricht auch der paulinischen Christologie, da Paulus zwar weitgehend dieselben Wirkungen Christus und dem Geist zuschreiben kann, immer aber Christus und den Geist deutlich unterscheidet und Christus als den Träger des Geistes verkündigt (Rm 14). 317 ist vielmehr eine notwendige exegetische Zwischenbemerkung (so die bei W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus 1943, 46 Anm. 19a Zitierten, ferner W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum 1942, 211 Anm. 141 u. E. Percy, Leib Christi [s. z. S. 5 Z. 5] 37 Anm. 74). Das atl. Zitat in 316 besagte im Sinne des Paulus, daß dem, der sich zum κύριος wendet, die Hülle vom Verständnis des AT weggenommen wird. Paulus hilft dem Leser zu dieser Deutung des atl. Textes, indem er (ähnlich wie Gal 316 424 Rm 106 ff.) einen Begriff aus dem zitierten Text mit der Sache, auf die er gedeutet werden soll, durch *ἐστίν* gleichsetzt: der κύριος im Zitat 316 ist zu beziehen auf den Geist; wer sich zum Geist wendet, dem wird die Hülle weggenommen. Und aus diesem durch Exegese von Ex 3434 gewonnenen Sachverhalt folgert dann 317 b, daß mit πνεῦμα der Geist Christi gemeint ist, dessen Besitz zur Freiheit führt. Nur da, wo der Mensch, auch der bisher seine heilige Schrift nicht recht verstehende Jude, im Glauben an Christus den Geist empfängt, wird er frei von den knechtenden Mächten dieser Welt, damit auch frei von der Sklaverei des Gesetzes, und fähig zum Dienst im Leben spendenden Geist (36 Rm 76). Und auf diesem Wege sind die Christen, wie 318 zeigt.

S. 113 Z. 47. *κατοπτρίζομενοι* im Sinne von „schauen“ verstehen auch alle alten Übersetzungen. Die Übersetzung „wir spiegeln wider“ (so noch Schlatter, Allo, W. L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles 1939, 132) beseitigt den Gegensatz der Christen zu den Juden, die infolge ihrer Hülle nicht sehen können; und außerdem heißt *κατοπτρίζεσθαι* sonst „sich im Spiegel betrachten“, woraus leicht werden konnte „etwas im Spiegel betrachten“.

S. 114 Z. 27. Die Erklärung „Herr, welcher Geist ist“ beruht auf der falschen Erklärung von 317a als einer Identitätsaussage und ist ganz unnatürlich.

S. 115 Z. 5. Die Vorstellung, daß der Christ schon in der Gegenwart an einer Verwandlung teil hat, die ihn dem Bilde Christi angleicht (I 1549 Rm 829), und daß dieses eschatologische Ziel schon in der

Gegenwart durch ein Schauen der Herrlichkeit des Herrn erreicht wird, ist ein mystischer Gedanke, der so bei Paulus sonst nicht begegnet. Aber so deutlich hier mystische Formulierung vorliegt, so sehr ist einerseits deutlich, daß die im Christen in der Gegenwart sich vollziehende Verwandlung Wirklichkeit des Herrn ist, der seinen Geist als Angeld gesandt hat und dadurch die Christen an seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$ teilnehmen läßt (vgl. $\alpha\pi\theta\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\upsilon\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ und 1 22 39); und ebenso betont Paulus andererseits, daß das Schauen Sache der Zukunft ist (II 5 7 Rm 8 24 f.), und daß wir auf Erden fern von Christus sind (Phil 1 23). Obwohl II 3 18 die stärkste mystische Formulierung des paulinischen Erlösungsgedankens vorliegt, wird diese Erfahrung doch durch das Wissen um die noch ausstehende eschatologische Vollendung und um das vorläufige Leben im Glauben (Gal 2 20) begrenzt und ihres eigentlich mystischen Charakters entkleidet. Vgl. M. Dibelius, Paulus und die Mystik 1941, bes. 6 ff.

S. 115 Z. 18. Die Annahme, man habe dem Paulus vorgeworfen, seine Predigt sei $\kappa\epsilon\kappa\lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, ist nicht unbedingt notwendig, aber angesichts des $\epsilon\iota\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota$ doch wahrscheinlich. A. Fridrichsen, The Apostle and His Message 1947, 14 f. nimmt an, man habe dem Paulus vorgeworfen, das ihm angeblich geoffenbarte Evangelium sei in Wirklichkeit seine eigene Erfindung und darum für andere Menschen „verhüllt“. Aber dieser Erklärungsversuch ist darum unwahrscheinlich, weil es keineswegs erwiesen ist, daß Paulus den Anspruch erhoben habe, eine besondere Offenbarung für seine Botschaft an die Heiden erhalten zu haben.

S. 115 Z. 20. Auch die Annahme, daß Paulus die Gegner unter die $\alpha\pi\theta\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ rechnet, ist keineswegs sicher, da Paulus ebensogut auch den Gedanken, sein Evangelium sei „verhüllt“, einfach in dem Sinne bejahen kann, daß es in der Tat für die Verlorenen verhüllt sei, wovon er ja 2 15 f. schon geredet hatte.

S. 115 Z. 32. Die Bezeichnung Christi als $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ begegnet bei Paulus nur noch Kol 1 15. Paulus hat damit ein Prädikat der Weisheit im hellenistischen Judentum auf Christus übertragen (s. H. Windisch, Neutest. Studien f. Heinrici 1914, 220 ff.), was er vermutlich darum leicht tun konnte, weil er in Christus den $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma\ \text{'}\text{Αδ}\acute{\alpha}\mu$ sah, der nach Gen 1 27 $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ war (s. G. Kittel, ThWbch II, 394). Die Bezeichnung Christi als $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ wird aber hier darum angeführt, weil daraus deutlich wird, daß Christus als Bild Gottes den sich offenbarenden Gott selber repräsentiert, so daß die, die das Evangelium zurückweisen, damit Gott selber zurückweisen, der den Glaubenden diesem „Bilde Gottes“ angleichen will (vgl. 3 18). K. L. Schmidt, Homo imago Dei im AT und NT (Eranos-Jahrbuch 1947, 190 ff.) hat mit Recht betont, daß für Paulus auch der erniedrigte Christus mit seiner demütigen Unterordnung unter Gott in die Vorstellung von dem „Bilde Gottes“ hineingeht (vgl. Phil 2 6 ff.).

S. 115 Z. 51. Ziel Gottes bei dieser Betreuung des schwachen Paulus mit dem Evangelium ist die Einsicht, daß die rettende Kraft bei Gott liegt und nicht bei menschlicher Leistung (vgl. I 1 18 25).

S. 115 Z. 52. Paulus berührt sich hier stark mit der stoischen Auffassung vom Ertragen des Leidens durch den wahren Stoiker (s. Windisch; eine gute Stilparallele auch bei A. Fridrichsen, Conject. Neot. 9, 1944, 30 f.). Aber den Stoiker berührt das Leid nicht, weil er im Bewußtsein seiner Kräfte die Aufgabe kennt, Lasten zu ertragen; Paulus dagegen empfängt die Kraft zum Tragen von Gott und ist der eschatologischen Hoffnung gewiß (s. v. 10. 11).

S. 116 Z. 9. 4 11 steht $\alpha\rho\rho\acute{\epsilon}$ ausnahmsweise im Sinne von $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$; $\alpha\rho\rho\acute{\epsilon}$ und $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ bezeichnen in den parallelen Aussagen 10. 11 das individuelle Sein, das bei der Auferstehung das $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ erhält (s. W. G. Kümmel, Römer 7 u. d. Bekehrung des Paulus 1929, 20). Der Christ hat auf Erden

aber nicht einen „Kern“ dieses eschatologischen Leibes, vielmehr ist das dem Christen verliehene πνεῦμα keine substanzhafte Größe, sondern die erfahrene Wirklichkeit der rettenden Kraft Gottes, die die Gewißheit der eschatologischen Rettung sichert (Rm 8^{23 f.} II Kor 5^{5 ff.}).

S. 116 Z. 20. ὁ ἐγείρας τὸν Ἰησοῦν wird mit §⁴⁶ B Latt zu lesen sein.

S. 116 Z. 22–24. σὺν Ἰησοῦ ist gewiß nicht in dem Sinn temporal gemeint, daß die zukünftige Auferweckung der Christen mit der in der Vergangenheit liegenden Auferweckung des „Erstlings der Entschlafenen“ (Kol 1¹⁸) zeitlich zusammenfiele. σὺν Χριστῷ (s. E. Lohmeyer, Festgabe f. A. Deißmann 1927, 218 ff.) bezeichnet aber bei Paulus neben der sakramentalen Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi (Rm 6⁸ Kol 2^{13, 20}) immer das Sein mit Christus in der eschatologischen Vollendung (Rm 8³² II Kor 13⁴ Phil 1²³ Kol 3^{3 f.} I Thess 4^{14, 17} 5¹⁰). Dann kann σὺν Ἰησοῦ ἐγερῆν nur heißen, daß Gott uns auferwecken wird, damit wir dann mit Christus zusammen sein können. Es ist daher falsch, daß die Eschatologie den Zeitbegriff auflöst (gegen Lietzmann); die Ewigkeit ist im NT nicht als Aufhebung der Zeit, sondern als endlose Zeit verstanden (s. O. Cullmann, Christus und die Zeit 1946, 52 ff.).

S. 116 Z. 27. Streiche I Kor 8⁸.

S. 116 Z. 29. S. z. S. 101 Z. 22. Das letzte Ziel aller apostolischen Wirksamkeit ist also die Mehrung der δόξα Gottes.

S. 117 Z. 13. Der philosophische Gegensatz, der Geist und Materie einander gegenüberstellt, dient Paulus hier dazu, den Gegensatz von irdischem und erneuertem Menschen, also einen zeitlichen Gegensatz, zu kennzeichnen, der im konkreten gegenwärtigen Leben des Christen nebeneinander besteht (vgl. Gal 2²⁰).

S. 117 Z. 15. Die Herrlichkeit ist die eschatologische Folge des Leidens, aber diese eschatologische Herrlichkeit ist dem Christen schon mitten im Leben gewiß (s. G. Schrenk, ThWbch I, 552 f.).

S. 117 Z. 16. Der Gegensatz ist auch hier nicht der hellenistische der sichtbaren Welt außen und der unsichtbaren Welt innen, sondern der von vergehendem gegenwärtigem und von bleibendem, in der Hoffnung schon gegenwärtigem kommendem Aeon; in diesem „Noch nicht“ und in der gewissen Hoffnung auf die eschatologische Vollendung lebt der Glaube.

S. 117 Z. 26. Lies II Petr 1^{13 f.}

S. 117 Z. 38. Einen „Leib aus pneumatischer Doxa“ kennt Paulus nicht, wohl aber einen dem Sein ἐν πνεύματι entsprechenden himmlischen Leib (s. z. S. 84 Z. 5–27).

S. 117 Z. 52. Daß mit ἐάν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ der Tod vor der Parusie gemeint ist, ist keineswegs unbestritten. L. Brun, ZNW 28, 1929, 217 ff. will καταλυθῇ auf den 4^{10 ff.} geschilderten Vernichtungsprozeß im Leben des Paulus beziehen, „ohne den Tod im buchstäblichen Sinn anzeigen oder mit einschließen zu wollen“ (aber daß καταλυθῇ neben οἰκία das weitere Fortschreiten eines schon im Ablauf befindlichen Vorgangs beschreiben solle, ist wenig naheliegend). R. Bultmann, Exegetische Probleme 10 sieht in καταλυθῇ einen Hinweis auf die Parusie (dagegen spricht aber die Scheu vor dem ἐκδύσασθαι 5⁴, das bei der Parusie ja auf alle Fälle stattfindet). Paulus betont vielmehr v. 1 ganz allgemein, daß ihm wie allen Aposteln beim Aufhören des irdischen Lebens das himmlische „Haus“ gewiß ist, gleichgültig wann dieses Aufhören des irdischen Lebens und dieses Erhalten des himmlischen Hauses stattfindet (so richtig Wendland).

S. 118 Z. 12. Auch Hanse, ThWbch II, 825 versteht ἔχομεν als „haben auf Hoffnung“ (ebenso Allo).

S. 118 Z. 29. Auch Bultmann, a. a. O., 11 f. liest ἐκδυσάμενοι, bezieht das „ausziehen“ aber auf den Tod bei der Parusie, der im Gegensatz zu den Gnostikern nicht als Nacktheit, sondern als Bekleidetwerden mit dem himmlischen Leibe verstanden werde; aber die Änderung des schwierigeren ἐνδυσάμενοι in ἐκδυσάμενοι ist viel eher verständlich (Angleichung an v. 4). Die Übersetzung von εἰ γε καὶ mit „obwohl“ (Allo) erfordert eine ganz unnatürliche Beziehung von v. 3 auf die allen Christen bei der Parusie auf alle Fälle zuteil werdende Erfahrung und ist darum unmöglich.

S. 118 Z. 49. Wie Schmiedel usw. auch Windisch, ferner M. Goguel, Rev. de l'hist. des rel. 1932, 402; W. L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles 1939, 128. 136 ff. Auch nach Schlatter spricht Paulus hier von seinem Tode vor der Parusie, bei dem er den Eingang in den Himmel findet (οἰκοδομή), während v. 2-4 die Auferstehung als das Größere ersehnt, bei der Paulus nicht nackt = verurteilt vor Gott stehen will (ähnlich G. Schrenk, ThWbch I, 558). Aber diese Wandlung des Bildes zwischen v. 1 und 2-4 kann niemand bemerken.

S. 118 Z. 51. Gegen die Annahme einer Wandlung der paulinischen Eschatologie vgl. bes. L. Brun, ZNW 28, 1929, 210 ff.

S. 119 Z. 24. Wie Mundle deutet auch A. Oepke, ThWbch I, 774; II, 318 ff.; aber auch dagegen spricht, daß ἐπενδύσασθαι neben ἐκδύσασθαι nur „darüber anziehen“ heißen kann (so mit Recht Allo, 141). Bultmann, a. a. O., 1 ff. möchte in 5:1-4 die Meinung der gnostischen Gegner in Korinth abgewehrt sehen, die mit dem Augenblick des καταλυθῆναι beim Tode den Aufstieg des leiblosen wahren Menschen erwarten; dem gegenüber denke Paulus bei καταλυθῆναι nur an die Parusie, bei der für den Christen die Überkleidung mit dem himmlischen Leibe erwartet wird. Aber einmal ist keineswegs deutlich, daß Paulus hier gegen eine gnostische Anschauung polemisiert, zumal die Auferstehungsleugner in Korinth vermutlich die Anschauung vertraten, die Auferstehung sei im Geiste schon geschehen (s. z. S. 79 Z. 13); außerdem muß Bultmann zur Durchführung seiner These gegen alle Wahrscheinlichkeit in v. 3 ἐκδυσάμενοι lesen und ἐπενδύσασθαι als „anziehen“ deuten.

S. 120 Z. 20. Zur (gnostischen) Vorstellung vom Leib als Bau vgl. Ph. Vielhauer, Oikodome, Diss. Heidelberg 1939, 37 ff. 106 ff.

S. 120 Z. 25. εἰ γε καὶ heißt nicht „da ja“, sondern „wenn anders, wenn wirklich“ (so richtig Bultmann, a. a. O., 8) im Sinne einer Bedingung: Paulus seufzt in Hoffnung auf das Überkleidetwerden, weil nur unter der Bedingung dieses Bekleidetwerdens (= Überkleidetwerdens) das Nacktsein vermieden werden kann.

S. 120 Z. 29. Zur Vorstellung von der nackten Seele vgl. auch Bultmann, a. a. O., 5, der mit Recht darauf hinweist, daß der platonische Jenseitsmythus, nach dem die Seele nackt vor dem Richter in der Unterwelt erscheinen muß, nicht hierher gehört.

S. 121 Z. 47. G. Kittel, ThWbch II, 372 bestreitet den aktivischen Sinn von εἶδος, den freilich auch pe voraussetzt, und deutet εἶδος als „schaubare Gestalt“: die Christen wandeln noch nicht in der Sphäre, in der ihre eschatologische Herrlichkeit sichtbar geworden ist. Aber dann sind die Subjekte des Glaubens und Sehens nicht dieselben, und ein Zusammenhang fehlt dann völlig. Paulus betont vielmehr, daß das Schauen von Angesicht zu Angesicht im gegenwärtigen Christenleben noch nicht Wirklichkeit ist, und damit ist 5:7 deutlich die eschatologische Begrenzung zu 3:18. Weil die Christen jetzt noch das, was sie einst sehen sollen, nur in Hoffnung haben (Rm 8:24 f.), sehnen sie sich aus dieser Vorläufigkeit heraus nach der Heimkehr zum Herrn.

S. 121. Z. 50. Weil die Sehnsucht nach der Parusie die entscheidende

Wirklichkeit im Bewußtsein des Christen ist (v. 6-8), muß alles Verhalten des Christen auf die Parusie eingestellt sein und sich um ein Untadeligsein beim Gericht bemühen. Die auf den Leib bezogene rhetorische Formel εἴτε ἐνδουμουντες εἴτε ἐκδουμουντες (vgl. καὶ ζῶντος σου καὶ εἰς θεοῦ ἀπελθόντος Pap. Flind. Petr. II, 13¹⁹ = Epistulae Privatae Graecae ed. S. Witkowski² 1911, 19) denkt dabei schwerlich daran, ob der Christ auch nach Verlassen des Leibeslebens sich um das Wohlgefallen des Herrn bemühen könne, sondern will einfach besagen, daß der Christ immer sich um das Wohlgefallen vor dem Herrn bemüht (s. L. Brun, ZNW 28, 1929, 222 f.; Wendland). Die Beziehung von ἐνδουμουντες und ἐκδουμουντες auf das Sein bzw. noch nicht Sein beim Herrn (Alló) scheitert schon an der Reihenfolge der beiden Partizipien.

S. 122 Z. 26. Man kann aber auch gute Gründe für die die Annahme anführen, daß Paulus das Schicksal der Vorworfenen als Verlust alles Lebenswerten, nicht aber als völliges Aufhören der Existenz erwartet hat (so F. V. Filson, St. Paul's Conception of Recompense 1931, 58 ff.; ähnlich H. Molitor, Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus 1933, 75 ff.).

S. 122 Z. 28. Der „Universalismus der Gnade“ besagt im Sinne des Paulus keinesfalls die sichere Rettung aller Menschen, sondern nur die Tatsache, daß die Möglichkeit der Rettung in Christus allen offensteht.

S. 123 Z. 37. Die Verantwortung des Christen für sein sittliches Tun ist sogar von Paulus wesentlich verschärft worden, weil der Christ als Träger des πνεῦμα Gottes Willen erfüllen kann (Rm 8,4), da Gott in ihm Wollen und Vollbringen wirkt (Phil 2,13). Das Gericht fragt also beim Christen danach, ob er Gott durch sich wirken lasse, und darum ist das Tun des Christen Bestandteil des ihm von Gott geschehenden Heils. Daraus erwächst der besondere Ernst der Verantwortung des Christen für sein Handeln.

S. 123 Z. 42. Ferner H. Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus 1930; F. V. Filson, St. Paul's Conception of Recompense 1931; H. Preisker, ThWbch IV, 726 ff.

S. 124 Z. 6. Auch §⁴⁶ hat schon den Fehler ὁμῶν.

S. 124 Z. 27. Die Annahme, man habe dem Paulus ein exzentrisches Geltendmachen der apostolischen Autorität vorgeworfen, und dagegen wehre sich hier Paulus, ist wenig überzeugend (gegen A. Oepke, ThWbch II, 457). Dagegen ist es durchaus möglich, daß sich die Gegner des Paulus ihrer Ekstase rühmten, und daß Paulus demgegenüber sagt, daß solche Ekstase nur sein Verhältnis zu Gott betreffe (so R. Bultmann, Exegetische Probleme, 14 f.).

S. 124 Z. 36. Obwohl nach Paulus das erlösende Sterben Christi für das All geschehen ist (Kol 1,20, vgl. II Kor 5,19 Rm 11,15), so kommt es doch nur denen wirklich zugute, die im Glauben bekennen können, daß Christus „für uns“ gestorben ist (Gal 3,13 f.). Man kann darum nicht aus 5,14 f. schließen, daß das mystische Sterben die ganze Menschheit umfaßt, die darum auch als ganze am neuen Leben Anteil habe (so Windisch); vielmehr gilt hier wie I 15,22 ff., daß die Zugehörigkeit zu Christus als dem neuen Adam und damit dem Haupt der neuen Menschheitsreihe nicht naturhaft gegeben, sondern durch den Glauben bedingt ist (so richtig W. Mundle, der Glaubensbegriff des Paulus 1932, 147 ff., der aber fälschlich in II 5,14 f. die Taufe als Vermittlung des Sterbens mit Christus einträgt; vgl. auch R. Bultmann, a. a. O., 15 Anm. 21).

S. 125 Z. 3. Wie Rm 6,4 ff. setzt Paulus auch hier an die Stelle der Mitauferweckung mit Christus die Feststellung, daß die Christen durch ihr Mitsterben mit Christus zum Dienst gegenüber dem auferweckten Herrn imstande und darum dazu verpflichtet sind. Der Christ ist also durch seine Zugehörigkeit zum δεῦτερος Ἀδάμ frei geworden zur Liebe (5,14).

S. 125 Z. 9. v. 16 ist keineswegs ein Zwischensatz (so auch Strachan), sondern notwendige Folgerung aus v. 14 (s. bes. R. Bultmann, a. a. O., 15 ff.): weil alle Christen mit Christus gestorben sind, hat jede Betrachtung eines Menschen *κατὰ σάρκα* für sie aufgehört, und das gilt selbst für die Beziehung zu Christus. Weil so beim Christen eine Neuschöpfung stattgefunden hat, die sich in der Verkündigung der Versöhnung durch den Apostel auswirkt, kann man den Paulus auch nicht mehr *κατὰ σάρκα* beurteilen.

S. 126 Z. 1. So unmöglich wie die Deutung des *ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν* auf eine diesseitige Messiasauffassung (so zuletzt T. W. Manson [s. z. S. 2 Literatur Z. 27] 341) ist die Deutung auf die Haltung des Paulus als Verfolger vor seiner Bekehrung (Wendland, Schlatter, Kuß, Frövig, Ztschr. f. Syst. Theol. 1936, 380 f.; ähnlich M. Barth, Der Augenzeuge 1946, 101 f. 314 f.). Paulus will betonen, daß eine etwa vorhandene persönliche Bekanntheit mit dem irdischen Jesus für den Christen völlig unwesentlich ist, weil der Glaube sich auf den Auferstandenen richtet, der durch die Gabe des Geistes die Neuschöpfung des Glaubenden bewirkt hat (Rm 7⁶). Über die Frage der Bedeutung des geschichtlichen Jesus für Paulus gibt 5¹⁸ darum keinerlei Auskunft.

S. 126 Z. 8. *ἀπὸ τοῦ νῦν* bezeichnet nicht den Zeitpunkt der Bekehrung, sondern die durch das Christusgeschehen eingeleitete eschatologische Situation, die freilich für den Einzelnen in seiner Bekehrung aktuell wird (vgl. Rm 3²¹. 26 5⁹. 11 8¹ II Kor 6² u. Bultmann, a. a. O., 17).

S. 126 Z. 14. Die durch die Zugehörigkeit zum *ἔσχατος ἄνθρωπος* gegebene Neuschöpfung (vgl. *ἐν Χριστῷ*) ist eine Wirklichkeit, aber das diese Wirklichkeit feststellende Glaubensurteil übersieht das Weiterbestehen des gegenwärtigen bösen Aeons nicht (Gal 1⁴); die durch Gott geschaffene Wirklichkeit des neuen Lebens ist eben eine göttliche Wirklichkeit, die dem Christen als Aufgabe übergeben ist (Rm 6⁴).

S. 127 Z. 29. Die Nichtanrechnung der Sünde wird hier aber direkt als Gleichgestaltung mit dem gerechten Handeln Gottes beschrieben, woraus sich ergibt, daß die Neuschöpfung v. 17 (= Gerechtwerdung) durch die im Glauben erfaßte Sündenvergebung und Gerechtsprechung geschieht. Das stellvertretende Leiden Christi, das die Sünde sühnt, wird so verkündet als göttliches Handeln in Christus, nicht als Leistung Christi gegenüber Gott, und über die Notwendigkeit oder Möglichkeit dieses göttlichen Handelns wird nicht reflektiert. Dieses versöhnende Handeln Gottes kommt aber zur Vollendung erst durch die Predigt von der Versöhnung, die der Welt die Möglichkeit zur Annahme dieses göttlichen Handelns gibt (vgl. Rm 10¹⁵). Die Versöhnung ist somit ein göttliches Geschehen, das aber nur im Glauben zur Wirklichkeit wird.

S. 127 Z. 30. Ferner F. Büchsel, ThWbch I, 254 ff.; G. Wiencke, Paulus über Jesu Tod 1939, 59 ff.

S. 127 Z. 40. Das *νῦν* bezeichnet natürlich nicht den Zeitpunkt, da die Mahnung gehört wird, sondern das mit der Sendung Christi begonnene eschatologische Jetzt (s. z. S. 126 Z. 8).

S. 127 Z. 41 u. 48. Die Selbstverteidigung greift das 5¹⁸ verlassene Thema wieder auf, indem neben den Inhalt des vom Apostel verkündeten Evangeliums die Amtsführung des Apostels gestellt wird. Der Übergang ist also nur grammatisch abrupt, sachlich aber begründet (s. Bultmann, a. a. O., 20), so daß nichts ausgefallen zu sein braucht.

S. 128 Z. 2. R. Høistad, Conject. Neot. 9, 1944, 22 ff. zeigt, daß Paulus hier und im folgenden der stoischen Schilderung des Leidens als etwas Unwesentlichem (Dio Chrysost. or. VIII, 15 ff.) sich anschließt. Vgl. über die Anordnung der Glieder in v. 4. 5 A. Friderichsen, ebda. 27 ff.

S. 129 Z. 7—12. Paulus ist in 6³⁻¹⁰ zu einem persönlichen Bekenntnis übergegangen und hat sich damit den Übergang geschaffen, um nun in 6¹¹⁻⁷⁴ von dem langen Exkurs über das Apostelamt zur Korrespondenz mit der Gemeinde zurückzuführen. Paulus wendet sich nicht gegen den „nörgelnden Zweifel“ der Korinther, sondern gegen ihre Engherzigkeit, die nicht imstande ist, auch Paulus mit zu umfassen. „Unser Herz ist weit geworden“ heißt darum: Ich bin imstande, auch euch zu umfassen in meinem apostolischen Dienst, und die Bitte an die Korinther geht dahin, daß sie auch den Paulus in ihrer Liebe mit umfassen möchten. Der Eindruck der Persönlichkeit des Paulus spielt dabei keine Rolle.

S. 129 Z. 23. Der Anschluß ist gewiß abrupt, aber Paulus führt in 6^{14 ff.} nur die ethische Mahnung fort, die er in 6^{1 f.} begonnen hatte, und leitet damit weiter zur Korrespondenz zurück, die er in verschiedener Weise in 6^{3 ff. 11 ff.} aufgenommen hatte. So erklären sich die abrupten Übergänge wohl aus der stufenweisen Rückleitung von dem Exkurs über das apostolische Amt zur konkreten Auseinandersetzung mit der Gemeinde. Die Annahme einer Diktierpause ist daneben natürlich nicht ausgeschlossen.

S. 129 Z. 34. S. W. Foerster, ThWbch I, 606.

S. 130 Z. 29. Die Unechtheit von 6¹⁴⁻⁷¹ vertritt zuletzt R. Bultmann, Exegetische Probleme, 14 Anm. 16, die Zugehörigkeit zu einem andern Paulusbrief z. B. M. Goguel, Introduction au Nouveau Testament IV, 2, 1926, 29 f. 73. 103, Strachan (denkt an den I 59 erwähnten „Vorbrief“). Schlatter zeigt, daß keine sprachlichen Bedenken gegen die paulinische Herkunft des Abschnitts bestehen; N. A. Dahl, Volk Gottes (s. z. S. 5 Z. 5), 221. 324 Anm. 43 betont, daß die Mahnung an das Volk Gottes gut paulinisch ist.

S. 131 Z. 15. *προείρηνα* ist angesichts des Wortlauts des *δοτ*-Satzes doch am ehesten auf 6¹¹ zu beziehen.

S. 131 Z. 30. R. Bultmann, a. a. O., 14 Anm. 16 rechnet wieder 2¹⁴⁻⁷⁴ mit 10—13 zusammen zum „Zwischenbrief“, wogegen spricht, daß gerade das in diesen Kapiteln fehlt, was im Zwischenbrief gestanden haben muß, die scharfe Auseinandersetzung über den Fall des *ἀδικήσας*.

S. 131 Z. 38. Lies *ἐφ' ὑμῖν*.

S. 131 Z. 47. *βλέπων* liest auch *β⁴⁶*, das *videns* der vg kann also auf eine schon in der griechischen Vorlage der vg sich findende Erleichterung zurückgehen (Strachan hält *βλέπων* für Urtext).

S. 132 Z. 14. Schlatter will *ἀμεταμέλητον* mit *σωτηρίαν* verbinden; aber dagegen spricht, daß die *σωτηρία* selbstverständlich etwas ist, über das man keine Reue empfindet. — Der Begriff der *μετάνοια* spielt bei Paulus keine zentrale Rolle (vgl. noch Rm 24 II 12²¹) und beschreibt auch hier nicht die Wendung zum Christentum, sondern die Rückwendung zu dem schon betretenen Heilsweg. 7¹⁰ ist darum keine Aussage über den richtigen Heilsweg, sondern eine konkrete Aussage, die die Wirkung des paulinischen Briefes nach Korinth in den Gegensatz von Gott und Welt einordnet. Vgl. J. Behm, ThWbch IV, 1000.

S. 133 Z. 3. Bl.-Debr. § 197 Anh. S. 34 möchte lieber *ἀγνοὺς ἐν τῇ πράγματι* lesen (*εἶναι* Fehler für *ἐν*, vgl. die Koine-Lesart).

S. 133 Z. 5. Auch Schlatter will *ἀδικηθεῖς* auf Paulus beziehen, was nach 2⁵ unmöglich ist. Zu der falschen Übersetzung „Beleidiger“ und „Beleidigter“ s. z. S. 105 Z. 12. 19. 28.

S. 133 Z. 35. *ἀπλότης* im Sinne von „opferbereiter Güte“ ist jüdischer Sprachgebrauch, s. ThWbch I, 386.

S. 133 Z. 51. Auch vg und pe übersetzen nur „anfangen“. Daß Titus

die Kollektensache zuerst anderswo betrieben habe (Allo), kann man dem Text nicht entnehmen.

S. 134 Z. 7. Wie B liest auch B^{46} .

S. 134 Z. 14. Allo will διὰ τῆς ἐτέρων σπουδῆς deuten auf den Eifer für Andere bei den Korinthern, an dem man die Echtheit ihrer Liebe prüfen kann; das ist ein durchaus erwägenswertes Verständnis.

S. 134 Z. 24. Die Vorstellung von der Präexistenz Christi, die Paulus hier voraussetzt (vgl. ferner I 28 86 104 II 521 Phil 261. Kol 115 ff., vgl. auch Gal 44 Rm 131. 83.32), entspringt nicht spekulativem Interesse, sondern ist mythische Redeform, die dem Glaubensinteresse Ausdruck gibt, daß es der Gott des Himmels und der Erde ist, der in Jesus Christus handelt, und daß darum Jesus Christus wirklich Gottes Heilshandeln den Menschen bringt. Dieses mythische Reden ist als Ausdrucksform des Glaubens an das geschichtliche Heilshandeln des ewigen Gottes für die begriffliche Formulierung des neutestamentlichen Kerygmas unentbehrlich. Vgl. Strachan z. St. u. W. G. Kümmel, Mythische Rede (s. z. S. 79 Z. 1) und die dort angegebene Literatur.

S. 134 Z. 28. Da τοῦτο sich auf ἐν τούτῳ zurückbezieht, bezeichnet τοῦτο doch eher „diese Sache“, d. h. die Beteiligung der Korinther an der Kollekte.

S. 135 Z. 40. ἰσότης im NT nur noch Kol 41; das griechische Ideal der ἰσότης wird hier auf Gottes Ziel bei der gegenseitigen Hilfe der Christen umgedeutet (vgl. G. Stählin, ThWbch III, 348 f.).

S. 137 Z. 1. Lies τὸν ἀδελφόν.

S. 137 Z. 10. Catene jetzt bei Staab, Pauluskommentare 4455.

S. 137 Z. 13. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ heißt „im Zusammenhang mit dem Dienst am Evangelium“, εὐαγγέλιον bezeichnet nicht die Predigt, sondern die Verkündigung fordernde Botschaft (s. R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum 1939, 391).

S. 137 Z. 17. Diese verschiedene Deutung von πρὸς ist hier schwerlich möglich, zumal προθυμία „Bereitwilligkeit“ heißt; vielmehr ist πρὸς τὴν . . δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν als abhängig von χειροτονηθεὶς zu denken: die Wahl des Begleiters dient der Ehre Gottes, weil sie die Angelegenheit der Kollekte fördert, und sie steigert die Bereitwilligkeit des Paulus, weil er die v. 20 genannte Befürchtung nicht mehr zu haben braucht (vgl. Windisch, Schlatter).

S. 138 Z. 14. Paulus sagt πᾶν ἔργον ἀγαθόν, obwohl er die einzelnen Liebestaten meint, weil für ihn das Gott wohlgefällige Handeln des Christen eine Einheit bildet; dementsprechend begegnet bei Paulus der Plural ἔργα ἀγαθὰ niemals (vgl. besonders Rm 27 neben 26, ferner Rm 138 Phil 16 Kol 110 II Thess 217; anders aber Eph 210 I Tim 210!).

S. 138 Z. 19. A. Debrunner, Conj. Neot. XI, 1948, 42 verteidigt mit guten Gründen die Lesart von B^{46} , die αὐξήσαι als Optativ liest: „Gott wird euch reichlich Gaben spenden, und dann möge er auch die Erträgnisse eurer Wohltätigkeit reichlich ausfallen lassen“.

S. 139 Z. 10. Auch hier liegt die Vorstellung von der Mehrung der göttlichen δόξα durch die Danksagung vor, die die Antwort ist auf die von den Korinthern gespendeten Gaben (s. z. S. 101 Z. 22 u. G. H. Boobyer, a. a. O., 79 f.). Das höchste Ziel der Bemühung des Paulus ist also auch hier nicht die Hilfe für Jerusalem, sondern die Mehrung der Ehre Gottes.

S. 139 Z. 13. κοινωνία bezeichnet nicht die Kollekte, sondern heißt hier „Mitteilbarkeit“ wie Hebr 1316, vgl. Gal 66 (s. H. Seesemann, Der Begriff KOINONIA im NT 1933, 18 f. 24 ff.).

S. 139 Z. 24. Zu Kap. 10—13 vgl. E. Käsemann u. R. Bultmann (s. z. S. 98 Literatur Z. 6).

S. 139 Z. 34. Die Annahme, daß II 10—13 den „Zwischenbrief“ darstellen, haben zuletzt vertreten Strachan; A. D. Nock, Paulus 1940, 138; T. W. Manson (s. z. S. 2 Literatur Z. 27), 101 f. 331 ff.; R. Bultmann, a. a. O., 14 Anm. 16 (rechnet auch 2¹⁴—7⁴ zum Zwischenbrief); W. L. Knox, The Acts of the Apostles, 1948, 61. Vgl. aber zu S. 131 Z. 30 und II 12¹⁸, wonach Titus bereits in Korinth gewirkt hat, während er nach 7¹⁴ zur Zeit der Abfassung des Zwischenbriefes noch nicht in Korinth gewesen war.

S. 139 Z. 53. Schlatter hat mit Recht betont, daß Paulus erst in 10—13 von seinen Zukunftsplänen gegenüber Korinth ausführlich spricht.

S. 140 Z. 5. αὐτὸς ἐγὼ heißt im NT immer „ich selbst und kein Anderer“ (vgl. W. G. Kümmel, Römer 7 u. d. Bekehrung des Paulus 1929, 66 f.); Paulus nennt sich mit seinem eigenen Namen in der 1. Person nur noch I 16²¹ Gal 5² Kol 1²³ 4¹⁸ I Thess 2¹⁸ II Thess 3¹⁷ Phm 9¹⁹, also meistens in den Briefschlüssen oder sonst dort, wo er seine persönliche Verantwortung für das Gesagte besonders betonen will. Das spricht sehr dafür, daß Paulus in 10—13 auf Ausführungen in einem früheren Briefteil zurücksieht; daß Paulus hier seinen persönlichen Besuch dem 8. 9. angekündigten Besuch seiner Mitarbeiter gegenüberstellen wolle (Schlatter, Allo), ist durch das παρὼν 10² doch zu wenig deutlich angedeutet.

S. 140 Z. 17. διὰ τῆς πραύτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ verweist auf die Sanftmut und Milde des irdischen Jesus, nicht auf die Christus-Sanftmut der Korinther (vgl. Strachan, Allo u. Theol. Bl. 19, 1940, 214 Anm. 19). Eine Anspielung auf Mt 11²⁹ ist daher durchaus möglich.

S. 141 Z. 9. Lies Jac 4¹ u. s. Exkurs z. Eph 6¹⁰ ff.

S. 141 Z. 13. Windisch, Schlatter vermuten mit Grund, Paulus denke an Spr 21² πόλεις ὀχυράς ἐπέβη σοφὸς καὶ καθεῖλεν τὸ ὀχύρωμα ἐφ' ᾧ ἐπεποίθεισαν οἱ ἀσεβεῖς.

S. 141 Z. 26—50. Daß Paulus hier auf das Schlagwort der „Christuspartei“ anspiele, ist darum unwahrscheinlich, weil Paulus sich nicht einer Gruppe in der Gemeinde gegenüberstellt, und weil er selber den Anspruch erhebt, Christus anzugehören. Daß man Paulus das Christsein abgesprochen habe (so auch Käsemann, 36: „allenfalls eine letzte Konsequenz des gegnerischen Angriffs“), ist eine unbegründete Annahme, da Paulus in 10—13 seine Autorität, nicht sein Christsein verteidigt (auch I 7⁴⁰ betont Paulus nicht sein Christsein, sondern seine Autorität). Da Paulus das καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ begründet mit seinem Missionsauftrag und seinem Missionserfolg (10 s. 12 ff.), liegt die Annahme am nächsten, die Gegner hätten sich in besonderem Sinne als „Christusdiener“ bezeichnet (vgl. II 11²³), und Paulus erhebt genau so wie sie den Anspruch, ein Christussklave zu sein.

S. 142 Z. 12. Paulus schließt sich hier vermutlich an Jer 1¹⁰ 24⁶ (καὶ οἰκοδομήσω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ καθελῶ αὐτούς) an (s. Windisch, Schlatter, Ph. Vielhauer, Oikodome 1939, 77 f.).

S. 143 Z. 25. Die Auslassung von οὐ συνιάσιν. ἡμεῖς δέ im westlichen Text wird auch von Bl.-Debr. § 416, 2, Strachan, Käsemann, Bultmann als ursprünglich verteidigt; aber αὐτοὶ weist auf ein neues Subjekt, und daß Paulus als Pneumatiker nur durch den Geist beurteilt werden könne (entsprechend I 2¹⁵ f.), kann nicht mit dem tadelnden ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες ausgedrückt werden (gegen Käsemann). Vielmehr wirft Paulus den Gegnern vor, daß sie sich selbst empfehlen, sich an sich selber messen statt an einem von ihnen unabhängigen göttlichen Maßstab und durch dieses maßlose Rühmen

sich als unverständig erweisen; Paulus selber mißt sich nicht an sich selbst, sondern an dem ihm von Gott gegebenen Maßstab (v. 13).

S. 143 Z. 37. *κανών* bezeichnet hier den „Beurteilungsmaßstab“, der nach *ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν* nicht in einem geographisch zu bestimmenden Missionsbezirk, sondern in dem durch den Missionserfolg erwiesenen Auftrag zur Mission besteht (so H. W. Beyer, ThWbch III, 603 f., Käsemann, 59 f.). Die Korinther müssen auf Grund der Tatsache, daß Gott dem Paulus die Gnade gab, die korinthische Gemeinde zu gründen, den Apostelanspruch des Paulus als begründet anerkennen (vgl. v. 15^b u. I 92). „Da der Christenstand der Korinther dem apostolischen Dienst entsprang, würden sie sich selbst als Christen aufgeben müssen, wollten sie seine Legitimität bestreiten. Der Apostel ist das ihnen zugeteilte Maß gewesen, wie sie das seinige sind“ (Käsemann).

S. 143 Z. 40. Allo macht darauf aufmerksam, daß Paulus hier seine Gegner mit dem Bild von kleinen Menschen beschreibt, die ihre Arme ausstrecken und sich auf die Zehen stellen, ohne an den Gegenstand heranzukommen, den sie haben wollen: den Gegnern in Korinth ist es nicht gelungen, trotz ihrer Empfehlungen und Intrigen, die Korinther wirklich zu gewinnen.

S. 144 Z. 9. Da *ἐν ὑμῖν* neben *ὑμῶν*, zu *αὐξανομένης τῆς πίστεως* gezogen, eine Tautologie wäre, muß man doch die erste von Lietzmann genannte Auffassung als Absicht des Paulus annehmen (vgl. Schlatter); *εἰς . . . εὐαγγελίσασθαι* betrachtet man dann am besten als Konsekutivsatz, abhängig von *ἐλπὶδα ἔχοντες . . . ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι εἰς περισσεῖαν*: Paulus hofft, bis zum vollen Maß bei den Korinthern zu wachsen (vgl. I 18!), so daß er dann über Korinth hinaus missionieren kann. Das *καυχῆσασθαι*, das ja Paulus nicht wünscht, ist dann zeugmatisch angeschlossen.

S. 144 Z. 13. *εἰς τὰ ἔτοίμα* ist neben *ἐν ἀλλοτρίῳ κόπῳ* schwerlich auch noch direktes Objekt zu *καυχῆσασθαι*; es ist besser zu übersetzen „im Hinblick auf das schon Erledigte“ (Bauer, Wbch 526. 708).

S. 144 Z. 16. Die *δοκιμή* des Paulus besteht darin, daß die Gemeinde ihn als Apostel anerkennen muß (vgl. 10¹³ 13^{18 f.}), und er kann diese Anerkennung durch den Herrn nicht mit einem objektiven Beweis sichern über das Vertrauen hinaus, daß die Gemeinde durch die Wirksamkeit des ihr und dem Apostel gemeinsamen Herrn noch zu der Anerkennung seiner apostolischen Sendung kommen wird.

S. 145 Z. 10. Die Vorstellung von der Gemeinde als Braut des Christus begegnet hier zum erstenmal. Sie hat ihre Wurzel einerseits im atl. Bild von Jahwe als dem Ehemann des israelitischen Volkes (s. W. Eichrodt, Theologie des AT I, 1933, 127 ff.), andererseits in der schon von Jesus aufgenommenen spätjüdischen Vorstellung von der Messiaszeit als Hochzeit, die vermutlich Jesus zu dem messianischen Selbstprädikat des „Bräutigams“ erweitert hat (s. W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung 1945, 32 Anm. 65). Verwandt ist auch die mazdäische Vorstellung von der mazdäischen Religion als Gattin Bels (s. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum ³1931, 283 Anm. 33). Paulus hat die zunächst auf die Gesamtkirche bezogene Vorstellung auf die Einzelgemeinde angewandt und zeigt damit, daß die einzelne Gemeinde ihre Verpflichtung dadurch erhält, daß ihre in der Eschatologie zu vollendende Beziehung zu Christus sich bereits in der Gegenwart anbahnt und dadurch schon Wirklichkeit ist. Zum Ganzen vgl. Windisch, C. Cerfaux, Théologie de l'Eglise 271 f., S. Hanson, Unity, 139 (s. die Titel z. S. 5 Z. 5).

S. 145 Z. 24. Die Haggada von der Verführung Evas durch die Schlange

ist älter als die rabbinischen Belege. Sie begegnet vielleicht schon Apk Hen 69^e (Gadreel . . . verführte die Eva), sicher aber Apk Abr 23 („Siehe, wer der ist, welcher Eva verführte“) und sl. Hen 31^e. Auch I Tim 2^{11 f.} ist dieser Mythos wohl vorausgesetzt (s. z. St.). Aber Paulus wendet den Mythos auf das Verhalten der Gemeinde nicht an, sondern unterstreicht durch den Hinweis auf diesen Mythos nur die Gefahr des Abfalls und damit die apostolische Pflicht auf Bewahrung der Gemeinde vor Irrwegen.

S. 145 Z. 27. Wie S B liest auch P^{46} .

S. 145 Z. 33. Der A -Text steht aber hier nicht allein, da H und P hier zur ägyptischen Textgruppe gehören und auch Clem. Al., Orig und vg „vor-ägyptische“ bzw. „westliche“ Textformen repräsentieren; der Urtext wird also durch vereinzelte Zeugen des ägyptischen und westlichen Textes und dann auch von der A geboten, ist also, wenn nicht gut, so doch alt bezeugt.

S. 145 Z. 36. 37. ἀνέχεσθε auch in P^{46} , ἀνείχεσθε in G. Die Lesart ἀνέχεσθε ist zweifellos nicht nur die bestbezeugte, sondern auch die allein mögliche (so auch Käsemann, Bultmann).

S. 146 Z. 12. Die Deutung der ὑπερίαν ἀπόστολοι auf die Urapostel (so zuletzt Schlatter, Käsemann, 41 ff.) ist unmöglich; denn in 11^{13 f.} spricht Paulus diesen Leuten den Aposteltitel ab und bezeichnet sie als Satansdiener, was er den Uraposteln gegenüber nicht getan hat; außerdem zeigt der Zusammenhang von 11⁴ u. 5, daß ὁ ἐρχόμενος und οἱ ὑπερίαν ἀπόστολοι dieselben Leute bezeichnen, die in Korinth wirksam sind. Paulus kennzeichnet mit dem Ausdruck „Überapostel“ die gegen seine Apostelwürde in Korinth wirkenden Gegner, die mit der Gemeinde nicht identisch sind (s. W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus 1943, 5 f. 45 f. und die dort Anm. 15 Genannten, dazu Strachan, Allo, 271 ff., Bultmann, 24 ff.). Käsemann nimmt an, die Gegner in Korinth seien „eine von der Urgemeinde entsandte Delegation“, die die Autorität der Urapostel gegen Paulus ausspiele, so daß die Urapostel am Konflikt nur indirekt beteiligt seien: „Paulus verteidigt sich gegen die Urapostel und schlägt die Eindringlinge in Korinth“ (vgl. auch M. Goguel, La naissance du christianisme 1946, 337 ff., der eine Sendung der korinthischen Gegner durch die Urapostel ausdrücklich ablehnt). Aber eine auch noch so indirekte Polemik gegen die Urapostel ist nirgends zu spüren, Paulus ist auch in seiner Polemik gegen die Gegner durchaus nicht gehemmt, und Käsemann muß völlig unbegründeterweise den Übergang von 11⁴ zu 11⁵ als „sprunghaft“ bezeichnen, während 11⁵ doch einfach erklärt, daß Paulus hinter den 11⁴ genannten Eindringlingen nicht zurückstehe (s. Bultmann). Die Gegner erheben also gewisse Ansprüche, in denen Paulus hinter ihnen nicht zurücksteht (11^{21 ff.}), beanspruchen aber den Aposteltitel zu Unrecht und verkünden darum ein falsches Evangelium, da nur der wirkliche Apostel das richtige Evangelium verkünden kann.

S. 146 Z. 23. Käsemann, 35 will ἰδιώτης τῷ λόγῳ auf die Unfähigkeit zur freien pneumatischen Rede deuten, womit das Pneumatikertum des Paulus angegriffen sei; aber in diesem Sinne würde sich Paulus nicht als ἰδιώτης bezeichnet haben, und die Parallele I 24 führt doch deutlich für λόγος auf den Sinn „geschulte Rede“ (vgl. J. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, Diss. Halle 1910, 39 f.).

S. 146 Z. 25. G liest wie S B, aber ohne ἐν πᾶσιν.

S. 146 Z. 29. P^{46} läßt ἀλλ' — ὅµας aus! Auch Schlatter erklärt: „Es ist schwer glaublich, daß dieses Sätzchen nicht verletzt sei“.

S. 148 Z. 7. Da Paulus eben nicht sagt, die Gegner wünschten, daß er ihnen gleiche, ist die Erklärung Lietzmanns unwahrscheinlich. Paulus erklärt vielmehr, daß die Gegner sich des Apostelamts ebenso wie er rühmen

wollen (gerade dadurch, daß sie sich von der Gemeinde unterhalten lassen; ἐν ᾧ καυχῶνται bezieht sich also auf den Apostelanspruch!); indem Paulus, der ein Apostel ist, sich weiterhin von der Gemeinde nicht unterhalten läßt, nimmt er den Gegnern den Anlaß, sich auf Grund ihres Unterhaltenwerdens durch die Gemeinde ihres Apostelamtes zu rühmen (so Bachmann, Windisch).

S. 148 Z. 15. ψευδαπόστολος ist wohl ein von Paulus gebildetes Wort, das Menschen bezeichnet, die von Christus autorisiert sein wollen, ohne es zu sein (vgl. Rengstorff, ThWbch I, 446 f.).

S. 149 Z. 2. Die hier mit Recht abgelehnte Meinung vertritt jetzt auch Käsemann, s. z. S. 146 Z. 12.

S. 149 Z. 36. C. Lattey, Journ. of Theol. Stud. 44, 1943, 148 will λαμβάνει übersetzen im Anschluß an LXX-Parallelen durch „lay hands on“ = gewaltsam ergreifen, um wegzuschleppen; das ist durchaus möglich.

S. 149 Z. 42—48. Die Auslegung Lietzmanns (ebenso Schlatter, Kuß) muß ὅμιν und λέγουσιν ergänzen, was der Hörer schwerlich verstehen konnte. Wahrscheinlicher ist darum κατὰ ἀτιμίαν auf Paulus zu beziehen: zu seiner Schande muß Paulus gestehen, daß er (an dem v. 20 geschilderten Verhalten der Gegner gemessen) schwächlich aufgetreten ist (s. Bauer, Wbch, 980, Windisch, Wendland, Allo). Paulus nimmt also ironisch den Vorwurf der Gegner, er sei schwächlich aufgetreten, auf; wenn er aber in Narrheit diese Schwachheit eingestehen muß, so kann er, wenn man es schon wagt, sich κατὰ σάρκα zu rühmen, es mit den Gegnern durchaus aufnehmen (v. 21 b). Bei dieser Auslegung ergibt sich also ein guter Zusammenhang.

S. 150 Z. 12. 15. 18. S. jetzt J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum I, 1936. Nr. 317. 291. 718. 370. Vgl. ferner dort Nr. 354. 379. 502. 505. 510 (θυγάτηρ . . πατρὸς συναγωγῆς Αἰβρέων). 535 und zum Sinn Frey, LXXVII f.

S. 150 Z. 23. Vgl. auch W. Gutbrod, ThWbch III, 356 ff., bes. 393 f. Es ergibt sich aus diesem Sinn von Ἑβραῖοι, daß die Gegner des Paulus in Korinth palästinische Juden waren, die dem Paulus auch das Fehlen persönlicher Kenntnis des irdischen Jesus vorwarfen (5¹⁶), also Judaisten, ohne daß Paulus irgendwie andeutet, daß sie von den Uraposteln gesandt worden waren oder sich auch nur auf deren Autorität berufen hätten; daß diese Gegner freilich in Korinth sich dann mit der schon in I Kor bekämpften pneumatischen Gnosis verbündet haben, zeigen II 11 v 12¹ ff., so daß in II Kor im Gegensatz zu I Kor Paulus gegen eine doppelte Front kämpfen muß (so sagt schon der markionitische Prolog, freilich zu I Kor: *Corinthii . . subversi multifarie a falsis apostolis, quidam a philosophiae verbosa eloquentia, alii a secta legis Judaicae inducti*; s. E. Preuschen, Analecta II, ²1910, 85 f.). Um „ein hellenistisch-gnostisches Judeuchrentum“ kann es sich bei den Gegnern in Korinth darum nicht gehandelt haben (gegen Allo, 271 ff., Bultmann, 25 f., F. M. Braun, Jésus 1947, 226 Anm. 1).

S. 151 Z. 7. A. Fridrichsen, Symb. Osloenses 7, 1928, 25 ff.; 8, 1929, 78 ff.; Kungl. Humanist. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1943, 31 ff. hat nachgewiesen, daß Paulus in dem Peristasenkatalog 11²⁸⁻³³ sich stilistisch an die Erzählung der Ruhmestaten und Leiden anschließt, wie sie in orientalischen Königsinschriften, in den res gestae römischer Kaiser und in griechischen Romanen begegnen; aus dieser stilistischen Überlieferung erklären sich die Asyndeta, die Zahlworte, πολλάκις, die Mischung von Aufzählung und Schilderung, die chronikhafte Anfügung 11³² f. usw. Daß der Ruhm des Apostels freilich nur in Leiden besteht, macht die Anwendung dieser Stilform zu einer wohl beabsichtigten Paradoxie.

S. 151 Z. 45—50. Der Nachtrag erklärt sich leichter aus der Stilform, s. z. Z. 7.

S. 152 Z. 21. Lies 1906, 367.

S. 152 Z. 38. Wie B G P liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 153 Z. 15. Schlatter faßt ὁπτασῖαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου als Schauungen, deren Objekt der Herr war, und schließt daraus, daß auch bei der Entrückung 12²⁻⁴ Paulus den Herrn gesehen habe; es ist aber im Gegenteil bezeichnend, daß von einem Objekt des Schauens bei dieser Entrückung nicht die Rede ist; der Inhalt dessen, was Paulus erlebte, ist eben nicht nur ἄρρητον, sondern auch für sein Apostelamt unwesentlich.

S. 154 Z. 7. Vgl. A. Oepke, ThWbch II, 447 ff. (dort weitere Literatur).

S. 155 Z. 2. Käsemann, 63 ff. hat gezeigt, daß Paulus das für ihn einzigartige Erlebnis der Entrückung in den 3. Himmel bewertet unter dem Gesichtspunkt seiner διακονία der Gemeinde gegenüber, also wie die Zungenrede I 14 und die Ekstase II 5¹³. Was Paulus bei diesem Ereignis genauer erlebt hat, ist für die Gemeinde unwesentlich, weil die Erfahrung dieser Geheimnisse für seinen Dienst in der Gemeinde nicht bedeutsam ist. Es handelt sich dabei für Paulus um seine ganz persönliche Beziehung zu Gott und Christus, nicht aber um seine apostolische Aufgabe; was er erlebt hat, ist genau so eine Angelegenheit seines Seins ἐν Χριστῷ (12²) wie sein Apostelamt (5¹⁷ ff.), es handelt sich daher nicht um den Gegensatz von Apokalyptiker und Mensch, sondern um das Nebeneinander von persönlicher Gottesbeziehung und apostolischem Dienst. Seine Berufungserfahrung vor Damaskus (I 9¹ f. 15² ff.), nicht aber dieses nur für ihn persönlich äußerst wesentliche Erlebnis, ist darum Begründung seines Apostelamtes und deshalb von Bedeutung für die Gemeinde. Und für die Gemeinde ist eben nur der sichtbare Dienst des Apostels wesentlich, der ein Dienst in Schwachheit ist, dessen sich Paulus darum allein rühmen will.

S. 155 Z. 41. Wie D usw. liest auch \mathfrak{P}^{46} .

S. 155 Z. 49. δὲ ist unbetonte Voraussetzung von ἴνα, s. Hebr 13¹² und E. Molland, Serta Rudbergiana 1931, 49 f. — Die Vorstellung von Satansengeln (s. Windisch, 384) begegnet in einem ganz ähnlichen Zusammenhang Dam. Schr. 16⁴ f. Schechter, 20² Charles: „An dem Tag, an dem der Mensch sich vornimmt, zurückzukehren zur Tora des Moses, wird der Engel Mastemas von ihm weichen, wenn er seine Worte erfüllt“ (s. B. Reicke, Symb. Bibl. Upsal. 6, 1946, 18).

S. 155 Z. 53. Es genügt für den Gläubigen, wenn er sich durch Christus in Gottes Heil gerufen weiß, und daneben kann das dem Apostel auferlegte Leiden keine Bedeutung mehr haben (vgl. Röm 8¹⁸ und die jüdischen Parallelen bei G. Kittel, ThWbch I, 466). Es ist schwerlich notwendig, χάρις hier auf die zum Apostel berufende Gnade zu beschränken (gegen Käsemann, 53). Die menschliche Schwachheit ist gerade der Ort, wo sich Christi Herrlichkeit offenbart, und wo sie allein sichtbar und wirksam ist (vgl. 4⁷ und ThWbch I, 489 f.).

S. 156 Z. 4. ἐπισκηνοῦν (nur hier im NT) „verwendet die palästinische Formel, die für die Gegenwart Gottes beim Volk und beim Tempel üblich war“ (Schlatter). Vgl. die Parallele Sifre Dt 6⁵, S. 56¹³ Horovitz-Finkelstein, S. 57 der Übersetzung von Kittel: „Bevorzugt sind die Leiden, denn der Name (oder die Herrlichkeit) Gottes ruht auf dem, über den Leiden kommen“.

S. 156 Z. 6. A. Fridrichsen, Conject. Neotest. 9, 1944, 29 schlägt vor, ἀνάγκαι hier mit „Zwangsmaßnahmen“ zu übersetzen, was durchaus möglich ist.

S. 157 Z. 44. Vgl. ferner Windisch, Allo, K. L. Schmidt, ThWbch III, 820 f. und die dort angegebene Literatur. Die Annahme, Paulus sei Epileptiker gewesen, vertritt wieder J. Klausner, From Jesus to Paul 1943, 325 ff.; gegen diese Annahme wendet sich mit Recht auch M. Dibelius, Paulus und die Mystik 1941, 9 Anm. 10. Die Deutung Schlatters von σκόλωψ auf den „Marterpfahl“, der darin besteht, daß

der Satansengel den Paulus zur Entehrung ins Gesicht schlägt, indem er ihm seine Schuld vor der Bekehrung vorhält, ist ganz unmöglich.

S. 158 Z. 3. Lies 15¹⁹. Von σημεία τοῦ ἀποστόλου redet Paulus sonst nirgends, er greift also vermutlich hier ein Schlagwort auf, das die Gegner auf sich anwandten, und beansprucht dieselben „Zeichen“ auch als seinen Ausweis. Aber er hat diesen Wundertaten „nur nebengeordnete Bedeutung“ zugewiesen (so richtig Käsemann, 63) und betont, daß er auch diese Taten nur im Zusammenhang mit seinem apostolischen Leidensdienst habe tun können und sollen (vgl. Gal 4^{13 f.} mit 35).

S. 158 Z. 26. Wie B usw. liest auch 3⁴⁶.

S. 159 Z. 45. Die Annahme, die ταπεινώσις bestehe in der Äußerung der Trauer über den Mißerfolg, ist unnötig; die Erfahrung des Paulus, die Gemeinde in schlechtem Zustand vorzufinden, wäre schon an sich eine Demütigung für Paulus in den Augen der Korinther. Bultmann, 30f. erschließt aus der Parallele zu v. 20, daß die Demütigung des Paulus nicht in der Erkenntnis der Erfolglosigkeit seines korinthischen Wirkens, sondern nur darin bestehen könnte, „daß der Apostel seine ἐξουσία, die er für die οἰκοδομή hat, für die καὶθαίρεσις verwenden muß (13, 10)“. Weil Paulus aber die Vollziehung eines Strafgerichts in Korinth durch ihn nicht als Demütigung durch Gott bezeichnen könne, müsse zwischen μὲν und ταπεινώσῃ ein οὐ ausgefallen sein: Paulus fürchtet, daß Gott ihn, wenn er wiederkommt, nicht vor der Gemeinde demütigen werde. Aber die Deutung des οὐ γένοιτο 13² auf ein „nicht demütigen“ durch Gott ist ebenso unnatürlich und die Konjekturen darum unwahrscheinlich: Paulus befürchtet einfach eine Demütigung durch das Versagen der Korinther, und erst πενθήσω geht (genau wie καὶ εὐρεθῶ ὑμῖν v. 20) zu dem dann notwendigen strafenden Handeln des Paulus über (vgl. auch Schlatter).

S. 160 Z. 17. Auf eine „richterliche Verhandlung“ deuten noch Allo, Schlatter.

S. 160 Z. 23. Von einem Zeugnisablegen vor Gott steht nichts da. Dt 19²⁵ ist wohl eher einfach als Begründung des τρίτον angeführt: die Sache zwischen Paulus und den Korinthern soll bei dem 3. Kommen des Paulus gemäß der Regel des Dt endgültig geregelt werden (so Windisch, Strathmann, ThWbch IV, 493f.).

S. 161 Z. 4. Lies 10¹⁸.

S. 161 Z. 8. Zu der hier vorausgesetzten falschen Exegese von 3¹⁷ vgl. z. S. 113 Z. 23–32. Christus redet vielmehr in Paulus, weil Paulus Bote für Christus ist 5²⁰, vgl. Rm 1^{4 f.} II K 4⁵. Schlatter erinnert mit Recht an Hab 2¹ Sach 1¹⁰.

S. 161 Z. 14. Dem Weg des Christus durch die Erniedrigung zur Erhöhung (Rm 1^{8 f.} II Kor 8⁹ Phil 2^{5 ff.}) entspricht die gegenwärtige Schwachheit des ἐν Χριστῷ lebenden Christen und die Gewißheit der Verherrlichung σὺν Χριστῷ bei der Parusie (4^{10 f.}, s. z. d. St.). Aber was so Gewißheit der eschatologischen Vollendung ist, wird zugleich durch εἰς ὑμᾶς mit dem bevorstehenden Geschehen beim 3. Aufenthalt des Paulus in Korinth in Verbindung gebracht: Paulus wird die in seiner gegenwärtigen apostolischen Wirksamkeit trotz der ἀσθένεια sich schon auswirkende δύναμις des Auferstandenen den Korinthern gegenüber zur Auswirkung bringen können (v. 8b). Auch in der Wirklichkeit des apostolischen Wirkens zeigt sich so das Vorauswirken der eschatologischen Teilhabe an der Herrlichkeit Christi, die Gegenwart der eschatologischen Zukunft.

S. 161 Z. 24. Die Deutung von πίστις auf „Stimmung des neuen pneumatischen Lebens“ ist völlig unmöglich. εἶναι ἐν τῇ πίστει entspricht vielmehr

dem $\sigma\tau\eta\chi\epsilon\iota\nu$ ($\acute{\epsilon}\nu$) $\tau\eta$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ I 16¹⁸ II 1²⁴ oder dem $\acute{\epsilon}\pi\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$ $\tau\eta$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ Kol 1²³ und bezeichnet das Christsein, das durch Festhalten am Glauben sich behauptet. Paulus rechnet also durchaus mit der Möglichkeit, daß der Christ aufhören kann, $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ zu sein, was freilich einem $\tau\eta\varsigma$ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\acute{\epsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ Gal 5⁴ gleichkommt. Dieses Leben „im Glauben“ ist aber sachlich identisch mit dem $\text{'Ιησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν}$ (vgl. auch Kol 2⁷ $\acute{\epsilon}\rho\tau\iota\zeta\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\kappa\alpha\iota$ $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\tau\eta$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\delta\iota\delta\acute{\alpha}\chi\theta\eta\tau\epsilon$): die Realität der Glaubensverbindung mit Christus kann auch mit der „mystischen“ Immanenzformel „Christus in uns“ umschrieben werden (vgl. Gal 2²⁰ Kol 1^{27 f.}). Die sogenannte „Christusmystik“ ist also deutlich nur das Mittel, um die persönliche und gegenwärtige Realität der Glaubensbeziehung zum Auferstandenen auszudrücken (s. W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus 1932, 158 f.).

S. 161 Z. 43. Gegen die Deutung des $\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ $\kappa\alpha\chi\acute{\omicron}\nu$ $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ auf die Bestrafung der Korinther durch Gott bezw. den Apostel spricht nicht nur der seltene Gebrauch von $\kappa\alpha\chi\acute{\omicron}\nu$ im Sinne von „Übel“ im NT (s. Bauer, Wbch 661), sondern besonders die Tatsache, daß $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ $\kappa\alpha\chi\acute{\omicron}\nu$ kein zweites Akkusativobjekt neben sich haben kann (ebd. 1137), $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ also Subjekt sein muß (vgl. Allo).

S. 162 Z. 9. Vgl. R. Bultmann, ThWbch I, 244: „ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ die rechte Lehre im Gegensatz zu einem $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ “.

S. 162 Z. 27. Vgl. ferner K. L. Schmidt, Le problème du Christianisme primitif 1938, 57 ff.; Ders., Eranos-Jahrbuch 13, 1946, 187 ff. (sucht den Personcharakter des heiligen Geistes im NT nachzuweisen; dagegen spricht aber die Tatsache, daß der Geist sehr häufig als unpersönliche Kraft erscheint Lk 4¹ Joh 3⁵ I Thess 5¹⁹ usw.).

S. 162 Z. 29. Lies I 10¹⁶.

S. 162 Z. 33. Zur richtigen Deutung von I 1⁹ vgl. z. S. 6 Z. 16.

S. 162 Z. 34. H. Seesemann, Der Begriff KOINΩNIA im NT 1933, 56 ff. hat diesen Sinn von $\kappa\omicron\iota\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ endgültig nachgewiesen (auch G. J. Jourdan, Journ. of Bibl. Lit. 67, 1948, 116 ff. hat dagegen nichts Überzeugendes vorbringen können). Es ergibt sich daraus, daß die triadische Formulierung durch die Zufügung der Aussage über das $\pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha$ an das zweigliedrige Bekenntnis (I 8⁶ usw.) entstanden ist. Die sachliche Veranlassung dazu war, daß das urchristliche Kerygma von Gottes Heilstat am Ende der Tage in Christus und durch die Gabe des heiligen Geistes zu zeugen hatte. Die triadische Formulierung ist also nicht eine erste Stufe auf dem Weg zu einem trinitarischen Bekenntnis, wohl aber eine berechnete Ausdrucksform des Bekenntnisses zu der geschichtlichen eschatologischen Heilstat Gottes: Gott sandte seinen Sohn (Gal 4⁴), Gott hat den Geist dargereicht (Gal 3⁵), und darin zeigt sich Gott als der endzeitliche Retter für den Glaubenden.

